

دراسات في الأدب والعلوم والفلسفة

ابن خزم الكبير



تأليف
عبدفروز

دكتور في الفلسفة
عضو الجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي

دار لبنان للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

دراسات في الأدب والعلوم والفلسفة

ابن خلدون الكبير

تأليف

ع. فوزي

دكتور في الفلسفة

شبكة كتب الشيعة



دار لبنان للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م

فهرست الفصول

ص	
٩	الكلمة الأولى : موجز قصير
١٣	تمهيد : الاهتمام بابن حزم وبكتبه
١٩	ابن حزم الكبير : عصره
	— الخلافة العباسية
	— الأندلس وعمرانها
	— الحياة السياسية
	— ملوك الطوائف
	— المذاهب السنية قبل ابن حزم
	— المذهب الظاهري خاصة
	— المذاهب الشيعية
	— الخوارج والاباضية
	— المذاهب الباطنية
	— الصوفية
	— المعتزلة والأشعرية
	— الفلسفة

ابن حزم الكبير : ترجمته

- أصله

- مولده ونشأته

- محنته السياسية

- حياته السياسية

- محنته العلمية

- وفاته

- عناصر شخصيته وخصائصه العامة

- آثاره

ابن حزم الأديب : الشاعر

- اللغة العربية واللغات الأخرى

- اللغة عند ابن حزم

- النحو

- البلاغة

- شعره

- مختارات من طوق الحمامة

- مختارات من شعره

- قصيدة نقفور والرد عليها :

قصيدة أبي بكر القفّال

قصيدة ابن حزم

ابن حزم المؤرخ

- كتبه وخصائصها

- اتجاهه في التاريخ

- تشييعه للأمويين في المشرق والمغرب

— أنواع التأليف

— ابن حزم والسياسة والحكم

١٢٢

الفقه عند ابن حزم

— أصول الفقه

— عدد من المشاكل في فروع الفقه

— مصادر التشريع

— مسائل الأصول

— كتاب المِلَل والنِحَل

— الشموبية والفرق الغالية أو المتطرفة

— موقفه من التوراة والأنجيل ومن الفرق النصرانية

— مقدرته في فهم الأديان

— تهمة المستشرق أرناالديز لابن حزم

— شطحة الشيخ عبدالله العلايلي

١٦١

الفلسفة عند ابن حزم

— الفلسفة عنده

— المنطق — نظرية المعرفة : اللغة ، الحس ، العقل

— الحاسة السادسة

— ماذا يعرف الانسان ؟

— العلم بالبداهة

— الادراك

— متى تبدأ المعرفة

— الشك الممهد لليقين

— وجوب صحة الحواس

- ابن حزم والمنطق
- المناظرة
- المكان والزمان
- الأخلاق

٢٠٢

ابن حزم العالم

- الفلسفة والعلم
- في علم العدد
- الهندسة
- المتناهي وغير المتناهي
- ... الفلك والجغرافية
- الطبيعيات : الفيزياء وعلم الحياة

الكلمة الأولى

إنّ المؤلفين الذين تنوّعت موضوعات كتبهم ليسوا كثيرين عند العرب وعند غير العرب . من هؤلاء عندنا الجاحظ وابن حزم ثم جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ = ١٥٠٥ م) . ولكن في ابن حزم خاصة ندر أن كانت في غيره . إنه كان عنيفاً على خصومه . وخصومه جميع الذين كانوا يخالفونه في رأي من آرائه : اليهود والنصارى ، بلا شك ، ثم أصحاب الفرق الإسلامية وأصحاب المذاهب الإسلامية أيضاً .

وكان في ابن حزم شيء من التناقض : كان في نظريّة المعرفة من الفلسفة مثلاً ثم في الفلك والجغرافية يجعل العقل عمدة المعرفة . أما في الدين ، في أصول الدين وفي فروع الدين أيضاً ، فالعمدة كان النصّ وحده . والنصوص الثابتة صحيحة ، بلا ريب ، ولكن اعتماد النصوص لا يستبعد الاستئثار بالعقل ضرورة .

وكان لابن حزم مذهب هو المذهب الظاهري أخذه عن داود الظاهري ووسّعه وأرسى قواعده ونشره . ولكن هذا المذهب قد باد (بطل العمل به) لأسباب منها أن العمل به يضيّق على الإنسان في حياته . مثال ذلك : لابن حزم كتاب اسمه « حجة الوداع » يسرد ابن حزم فيه طريق

الرسول ﷺ في مسيره من المدينة إلى مكة 'خطوة' خطوة وساعة ساعة .
فإذا كان ابن حزم يريد من كل مسلم يذهب إلى الحج أن يقتدي بالرسول
عليه السلام في كل منسك مرتبه ، فإن ذلك يكون وراء طاقة البشر .

ولابن حزم ، من أثر مذهبه الظاهري ، موقف غريب في بعض فروع
الفقه . إن ابن حزم يقبل القول بنجاسة ولوغ الكلب (ريق الكلب) لأن
النصوص وردت بذلك . ولكنه يرى أن ولوغ الخنزير ليس نجساً لأنه لم
يُرد نص على ذلك .

ولكن إلى جانب أشياء يسيرة من هذا القبيل نرى لابن حزم في كثير من
أبواب الفقه وأبواب العلم وأبواب الفلسفة أشياء في ذروة الصحة والعبقرية .
وابن حزم مختلف من جميع أصحاب المذاهب الباقية في الإسلام في أنه
كان محيطاً أيضاً بالمذاهب غير الإسلامية إحاطة واسعة . ولكن أسلوبه أحياناً
يُشير عدداً من المصاعب . إن العلماء في معظمهم يكتبون أحياناً بالإيماء
(بالإشارة الخاطفة) فيتوهم القارئ الذي ليس من أهل الاختصاص خلاف
ما يقصدون . وسأضرب على ذلك مثلاً واحداً .

قال ابن حزم (المجلد ١ : ١٠٥ ، أسفل الصفحة) :

« وفرق بعضهم بين دم ما له نفس سائلة ودم ما ليس له نفس سائلة .
وهذا خطأ لأنه قول لم يأت به قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قول
صاحب ولا قياس » .

إن القارئ من غير ذوي الاختصاص يظن هنا أن كلمة « قياس » معطوفة
على ما قبلها . ثم يظن ذلك القارئ العادي أنه لو جاء قياس عن أحد في
أمر من الأمور أو لو أمكن القياس في ذلك لجاز ذلك الأمر . مع أن الذي
قصده ابن حزم ما يلي :

... وهذا خطأ لأنه قول لم يأت به قرآن (لم يرد في القرآن) ولا

سُنَّةٌ وَلَا أَجْمَاعٌ وَلَا قَوْلُ صَاحِبٍ (مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ) . وَلَا قِيَاسٌ
(الْبَتَّةُ ، لِأَنَّ الْقِيَاسَ عِنْدَنَا غَيْرَ مَقْبُولٍ) .

نَحْنُ نَعْرِفُ ذَلِكَ مِنْ كُتُبِ ابْنِ حَزْمٍ نَفْسِهِ . فَمِنْ كِتَابِ الْمُحَلِّتِي نَفْسِهِ
(١ : ١١٣) ، وَفِي مَوْضُوعِ الْخَنْزِيرِ وَالْكَلْبِ أَيْضًا ، يَقُولُ ابْنُ حَزْمٍ : « ... لَا يَجُوزُ
أَنْ يُقَاسَ الْخَنْزِيرُ عَلَى الْكَلْبِ ... وَالْقِيَاسُ كُلُّهُ بَاطِلٌ » .

إِنْ هَذَا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الَّذِي يَعْرِفُ مِنْهَجَ ابْنِ حَزْمٍ فِي أَصُولِ الدِّينِ
وَمَصَادِرِ التَّشْرِيعِ .

وَعَلَى كُلِّ حَالٍ ، فَإِنَّ ابْنَ حَزْمٍ مُفَكِّرٌ وَاسِعٌ الْأَفْقُ بِرُغْمِ مَا يَحْمِلُهُ
عَلَيْهِ مَذْهَبُهُ الظَّاهِرِيُّ مِنَ التَّشَدُّدِ ، ذَلِكَ التَّشَدُّدُ الَّذِي اخْتَطَّه ابْنُ حَزْمٍ
لِلْإِحْتِيَاظِ وَالَّذِي أَرَادَ بِهِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَا أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى أَوْ بِمَا رَوَى أَصْحَابُ
رَسُولِ اللَّهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ .

بِهَذَا النَّظَرِ يَحْسَنُ بِنَا أَنْ نَقْرَأَ مَا كَتَبَ ابْنُ حَزْمٍ وَمَا كُتِبَ عَنْ
ابْنِ حَزْمٍ .

ع. ف.

بيروت ثامن شوال ١٣٩٩

١٩٧٩/٨/٣١

تمهيد :

الاهتمامُ بابنِ حزمٍ وكتبه

أبو محمدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ حزمٍ مؤلفٌ موسميّ (وهم يقولون : موسوعي) طرقَ في كتبه الكثيرة المختلفة موضوعاتٍ يكاد يستحيلُ حصرُها : في اللغة والنحو والأدب وفي المنطق والفلسفة والعلم وفي التاريخ والفقه وأصول الفقه وفي الجغرافية والفلك وما يتصل بذلك كله من قرب أو من بُعد . ونحن لا نستطيع أن نمائِلَه إلا بالجاحظ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) من أدباء المشرق ، مع فارقٍ واحد : كان الجاحظُ يعالج موضوعاتِهِ أحياناً بشيء من الهَوْنِ وأحياناً بشيء من المزح ، ولم يقصدِ الجاحظُ أن يختطَّ (يختط لنفسه) منهجاً قاسياً - لأن ذلك كان مخالفاً لطبيعته - فكثُرَ في كتبه الاستطرادُ (الخروج من موضوع مقصود إلى موضوعات دعت إليها عنده مناسباتٌ آنية) . أما ابنُ حزمٍ فأرادَ أن يختطَّ منهجاً وأن يجعلَ أمرَه كله جِداً .

والذي يَعرِضُ لدراسةِ آثارِ ابنِ حزمٍ يعترضُه أمران على غايةٍ من الصعوبة :

١ - إن الموضوعات في تلك الآثار كثيرة متشعبة ، فلو أراد مُريدٌ أن يجعلَ لكل موضوع منها فصلاً مستقلاً لأصبحت تلك الفصول عشرات أو تزيدُ . وبإمكاننا أن نقول : لقد كان لابن حزم ملاحظاتٌ كثيرة صائبة في كل شيء . ولكن من التمهّل البعيد أن نعقِدَ من آثار ابن حزم فصلاً في « علم النفس » ، كما فعلَ الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه الجيّد : « ابن حزم الأندلسي : المفكرُ الظاهريُّ الموسوعي » ، إذِ اعتمد في ذلك على « طوق الحمامة » وحده ، إلا مرة واحدة اعتمد فيها « رسالة الأخلاق » في قضية تتعلق أيضاً بالحُصْب الذي هو موضوع « طوق الحمامة » . هذا ، مع أننا نستطيع أن نجمع جانباً كبيراً من الملاحظات المتعلقة بعلم النفس من مُعظم كتب ابن حزم : من كتاب « المِلْسَل والنِجَل » ومن كتاب « التقريب لحد المنطق » وغيرها .

٢ - أما الأمرُ الثاني فهو أن الموضوعات عند ابن حزم تتشابه ويعُمُّها كلّها الفِقه . فالأدب والتاريخ والفلسفة والعلم كلّها تصدرُ عن مدركٍ ديني إسلامي فيُشكّل فيها الأمرُ عند البحث . من ذلك مثلاً بحثُه القيم في نشأة اللغة ونطاقها .

إن المقصود من هذا الموضوع عند ابن حزم تبَيّانُ أثر الدين في ذلك . ومع أني قد أفردتُ للغة فصلاً خاصاً وللعلوم الطبيعية فصلاً خاصاً والمكان والزمان (من الفلسفة) فصلاً خاصاً قصيراً ، فلقد كان بالامكان أن أطوي كل هذه في الاتجاه الديني الإسلامي الذي كان لابن حزم ، وفي فصل واحد أيضاً .

والذين كتبوا في حياة ابن حزم وآثاره ليسوا قليلين ، وقلّ أن تتشابه دراساتهم - لِسعة عالم ابن حزم ، كما قدمنا - . نستطيعُ أن نبدأ مثلاً بكتاب الدكتور طه الحاجري : « ابن حزم : صورة أندلسية »^(١) ، فإنه

(١) دار الفكر العربي ، مصر (بلا تاريخ) .

كله ترجمة (تاريخ حياة) مفصلة منمقة غزيرة المادة ولكن يغلب عليها « البراعة في الانشاء » ويكثر فيها الاستطراد - لطبيعة الخطة التي اتبعها المؤلف - كما يغلب عليها التعليل الشخصي ، ذلك الأسلوب الذي قلّد فيه كثيرون من المعاصرين لنا نهج طه حسين (ت ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م) ، وذلك أسلوب جيد لأولئك الذين يحبون التمتع بالقراءة .

وعلى الجانب الآخر من الكتب التي خصها أصحابها بابن حزم كتاب الشيخ محمد أبي زهرة : « ابن حزم : حياته وعصره - آراؤه الفقهية »^(١) . وهو كتاب للذين يريدون أن يتقفوا أنفسهم بفن واحد من فنون المعرفة . إن المرحوم محمداً أبا زهرة كان فقيهاً كبيراً .

وعلى جانب آخر ، سوى ذينك الجانبين ، كتاب عنوانه « ابن حزم : رائد الفكر العلمي » لعبد اللطيف شرارة^(٢) ، هو كتاب عام موجز في ابن حزم . وأبحث في الكتاب عن « رائد الفكر العلمي » . فلما وصلت إلى أسفل الصفحة السابعة والتسعين رأيت العنوان : « رائد الفكر العلمي » وتحت بضعة أسطر من كتاب محمد اقبال (تجديد الفكر الديني في الاسلام) يذكر فيه محمد اقبال شيئاً من كتاب « تقريب المنطق » لابن حزم ثم شيئاً آخر من ابن تيمية ، ثم عن البيروني ثم عن الكندي ثم عن دوهرنغ (؟) وزوجر بايكون وابن الهيثم . وفي السطر الأخير على الصفحة الثامنة والتسعين يعود الأستاذ شرارة إلى ابن حزم والفكر الديني فألى كارأده فو ثم يقول « الفكر العلمي كالعلم نفسه ، أي حقائق تقيّد من يريد التفلت منها ، ولا تخضع إلا لنفسها بحكم انها حقائق ، وعندما يطلب ابن حزم إلى القاضي ، أو إلى المشترع أن يتقيد بالنص ، لا يضيّق الخناق على الفكر ... هذا ما كان يريد ابن حزم ، وهذا ما سعى

(١) دار الفكر العربي ، مصر ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م (تاريخ المقدمة) .

(٢) منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت (بلا تاريخ) .

في سبيل تحقيقه كمفكّر ... ، (وينتهي المؤلف من الكلام على الفكر العلمي عند ابن حزم قبل أن تنتهي الصفحة التاسعة والتسعين) .

أنا لا أقولُ إن المؤلفين في الشرق والغرب لم يُنصفوا ابنَ حزم . ولكنني أقول : إن ابنَ حزم واسع الأفق لا تنتهي أبوابُ التأليف فيه ، ولكن يحسنُ أن يُعاملَ بالجِدّة في كل شيء ، وفي « طوق الحمامة » الذي أُلّفه في مطلع شبابه ليرويَ لنا فيه أشياء من الأحداث العاطفية في حياته هو وأن يُوردَ طرفاً من الأحكام التي أصبحت - برغم سنّته يومَ أوردَها - منهجاً لحياة الحب عند العرب . ثم إنني لا أرى أن الحب الصحيح يختلفُ كثيراً عند العرب منه عند غير العرب .

ويحسنُ أن أوردَ فيما يلي : (١) أسماء كُتبه المنقولة إلى اللغات الأجنبية و (٢) الكتب المؤلفة فيه في اللغة العربية و (٣) الكتب المؤلفة فيه في غير اللغة العربية . وطريقتي في ذلك الكتب المستقلة والمنشورة بالطبع . أما ما نُشرَ عنه في المجلات العربية وغير العربية وأما الكتب التي ذكرته ذِكراً واسماً فلن أستطيع أن أوردَ منها شيئاً .

١ - كتبه المنقولة إلى لغات اجنبية :

- الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِحَل :

— Abenhàzm de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1927 - 32.

- طوق الحمامة في الألفة والآلاف :

— Ozerelie golubki (russ. übers. von M.A. Salie, mit Einleitung von I. Krackosvsky), Moskva & Leningrad 1933.

— A Book containing the *Risâlah* Known as «The Dove's Neck-ring» about Love and Lovers, By A.R. Nykl, Paris 1931.

- Halsband der Taube über die Liebe und die Liebenden, von a. M. 'A. b. Hazm al-Andalusî, aus dem arabischen übersetzt, von Max Weisweiler, Leiden 1941.
- Le collier du pigeon, par L. Bercher, Alger 1949.
- El collar de la paloma, por E. Garcia Gomez, Madrid 1952.
- (Traduzione italiana), per F. Gabrieli, Bari 1949.
- (English translation), by A.J. Arberry, London 1953.

— كتاب الأخلاق والسير :

- Los caracteres y la conducta: tratado de moral practica por Abenhàzam, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1916.
- Épître Morale, par Nada Tomishe, Beyrouth 1961.

٢ — كتب في ابن حزم باللغة العربية :

- ابن حزم : حياته وعصره — آراؤه الفقهية ، تأليف محمد أبي زهرة ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م (تاريخ المقدمة) .
- ابن حزم : المفكر الظاهري الموسوعي ، تأليف زكريا ابراهيم ، القاهرة (الدار المصرية للتأليف والترجمة) ١٩٦٦/٢/٢ م (تاريخ المقدمة) .
- ابن حزم : صورة أندلسية ، تأليف طه الحاجري ، القاهرة (دار الفكر العربي) بلا تاريخ .
- ابن حزم : رائد الفكر العلمي ، تأليف عبد اللطيف شرارة ، بيروت (منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع) بلا تاريخ .
- آراء من تراث الفكر الاسلامي (ابن حزم) تأليف الكويت (الدار الكويتية) ١٩٦٦ م .

٣ - كتب في غير اللغة العربية :

- El Cordobés Aben Hâzam, primero historiador de las ideas religiosas, por Miguel Asin Palacios, Madrid 1924.
- Aben Hâzam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas, (tomo primero), ** por Miguel Asin Palacios, Madrid 1927.
- Grammaire et théologie chez Ibn Hâzm de Cordoue, par Roger Arnaldez, Paris 1956.

** الجزء الاول : دراسة في حياة ابن حزم وفقهه .

ابن حزم الكبير : عصره

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الأديب الشاعر الناصر والفقيه والمفكر والعالم ، شق في الأندلس طريق التفكير العقلي ومهد السبيل إلى نهضة العلم الرياضي والطبيعي ، بعد أن كانت الكيمياء ثم الطب خاصة قد بدأ في الأندلس يتلمسان معارج الرقي .

عصره :

توفي عبد الرحمن الناصر (وفي المراجع الأجنبية : عبد الرحمن الثالث) ، في ثاني رمضان من سنة ٣٥٠ (نحو ١٢/١٠/٩٦١ م) بعد أن حكم خمسين سنة متوالية ، فترك الأندلس في ذروة قوتها العسكرية وقيمة مجدها السياسي . كان في مطلع إمارته قد تغلب على جميع الثورات الداخلية كما ظفر في حملاته إلى بلاد ليونته فأكسب الأندلس وجاهة جعلت الملوك النصارى يأتون إليه ليعحكم في خلافاتهم .

وكانت الخلافة العباسية في المشرق قد ضعفت كثيراً وتقسمت بلادها ، في المشرق والمغرب ، دويلات متنازعة في الأكثر . بعدئذ أخذ رؤساء الجند يتلاعبون بتولية الخلفاء وخلعهم وبإعادة من شاءوا منهم بعد الخلع إلى العرش أو بقتل من شاءوا منهم تبعاً للأحوال المؤاتية أو للأهواء المتناقضة .

وكذلك كانت الدولة الفاطمية قد نبّعت في المغرب قبل نصف قرن من الزمن أو يزيدُ وأخذت تنازع الخلافة العباسية في المشرق وتخرج بالإسلام عن سمته الواضح بانتحال عقيدة باطنية وسياسية متلوّنة لا يقرُّها الإسلام بحال . وفوق ذلك كانت البابوية قد أخذت ترصُّ قواها وأنصارها لمقاومة الإسلام والدولة الإسلامية في أوروبا وفي إفريقية وفي آسية ، برغم ما كانت تعانيه البابوية في ذلك الحين (٨٩٦ - ٩٤٦ م) من التنازع ، إذ تولى في تلك الحِقبة - وهي خمسون عاماً - ثمانية عشر باباً . ولكن النزاع الداخلي في رومية لم يصرفِ النصرانية الرسمية عن مقاومة الإسلام والدولة الإسلامية بكل سبيل في كل ميدان .

من أجل ذلك كله وجد عبدالرحمن الناصر من الضرورة الملحّة أن ينتقل بالأندلس ، أقوى الدول في أيامه ، في بلاد الإسلام وبلاد النصرانية معاً ، من « إمارة متوارثة » إلى « خلافة » ؛ فعل ذلك في أواخر سنة ٣١٦ هـ (أوائل عام ٩٢٩ م) .

ولا شك في أن الهجّات المادية والمعنوية على الإسلام والدولة الإسلامية قد شجّدت همه ابن حزم للدفاع عن الإسلام بعد أن كان قد هجر الحياة السياسية . ولا شك أيضاً في أن زهو الدولة الإسلامية في أيام عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) قد جعل ابن حزم يزيد تعلقاً بالدولة المروانية في المشرق وفي المغرب . إن بني أمية في دمشق كانوا رمزاً للوحدة السياسية للمسلمين ، وكذلك كان بنو أمية في قرطبة رمزاً لوحدّة الأندلس - تلك الوحدة التي تقسّمت بعد سقوط دولتهم في الأندلس - وأملًا لعودة تلك الوحدة إذا عادوا هم إلى عرش قرطبة . وحاول ابن حزم نفسه أن يعود الأمويون إلى الحكم فلم يكتب له في ذلك نجاح .

وفي أيام عبدالرحمن الناصر كان العُمران قد استبحرَ في الأندلس ، وكسّفت الأندلسُ أنوارَ بغداد في الحضارة المادية . إن قصرَ الزهراء - أو مدينة

الزهراء ، على الأصح - كانت منارة العالم الوسيط في أيامها ، ولم تُذكر بغدادُ مع قُرطبة ، في ذلك الحين ، في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة (والنصف الأول من القرن العاشر للميلاد) إلا على سبيل المجاز . في ذلك الحين كان زَمْشُو بِلَاطِ بغداد قد خبا وأخذت الحضارة تُشرق على بِلَاطِ السامانيين في ما وراء النهر وخُرَاسان وعلى بِلَاطِ الغزنويين في غزنة (أفغانستان اليوم) وعلى بِلَاطِ البُويهيين في أَرَجَانْ وشيراز (فارس) وعلى بِلَاطِ الحمدانيين في حَلَب وبِلَاطِ الإخشيديين في القسطنط (مصر) ثم على بِلَاطِ الفاطميين في القاهرة .

وفاقت قُرطبة في ذلك جميع العواصم . ولكن إذا أنا أخذتُ في وصفِ وجوه الحضارة في الأندلس - وأنا في سبيل كلمة مُمهّدة لدراسة ابنِ حزم - فإنني أخشى أن تتشعبَ بي السبلُ وتُصبحَ صفحات عصرِ ابنِ حزم أكثرَ من صفحاتِ دراسةِ ابنِ حزم عدداً . من أجل ذلك سأكتفي بهذه الكلمة لابنِ سعيد العنسي المغربي (ت ٦٨٥ هـ = ١٢٨٦ م) من قطعة له نسقلها المُقَرِّي في « نفح الطيب » (حققه الدكتور إحسان عباس ، بيروت ١: ٢٠٥ - ٢٠٦) . قال ابن سعيد :

« ولقد تعجبتُ لما دخلت الديارَ المصرية من أوضاعٍ قراها التي تكدر العين بسوادها ، ويضيق الصدر بضيق أوضاعها . وفي الأندلس جهاتٌ تقرب فيها المدينة العظيمة المصوّرة من مثلها . والمثال في ذلك : أنك إذا توجهتَ من إشبيليةَ فعلى مسيرة يوم وبعض (يوم) آخرَ مدينةَ شَرِيشَ ، وهي في نهاية الحضارة والنضارة . ثم يليها الجزيرة الخضراء كذلك ، ثم مالقة . وهذا كثيرٌ في الأندلس . ولهذا كَثُرَت مُدُنُهَا وأكثرها مسوّراً من أجل الاستعدادِ للعدوّ . فحصل لها بذلك التشييد (علوّ البنيان) والتزيين ... »

ومن « نفح الطيب » (١: ٤٥٨ وما بعد) أيضاً :

« واتصلت العمارة بها (بقُرطبة) أيامَ بني أُمّية ثمانية فرائسح طولاً

وفرسخين عرضاً ، وذلك من الأميال أربعة وعشرون في الطول ، وفي العرض ستة . وكل ذلك دياراً وقصوراً ومساجد وبساتين . وعدد أرباضها (ضواحيها) واحدة وعشرون ، في كل ربض منها من المساجد والأسواق والمحمات ما يقوم بأهله ولا يحتاجون إلى غيره . وبخارج قرطبة ثلاثة آلاف قرية ، في كل واحدة منبر (مسجدٌ تصلّى فيه الجمعة) وفقية ومقلّص (عالم) تكون الفتيا في الأحكام والشرائع له . . . وبلغت جباية قرطبة في أيام ابن أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثلاثة آلاف ألف دينار . . . وكانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام ومجتمع علماء الأنام . . . وإليها كانت الرحلة في رواية الشعر والشعراء ، إذ كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء ، ولم تزل تملأ الصدور منها والحقائب ، ويُباري فيها أصحاب الكتب أصحاب الكتاب . . . » .

وبعد عبد الرحمن الناصر جاء إلى الخلافة ابنه الحكم المستنصر وكان مغرمًا بالعلم والعلماء . قيل : كان في مكتبته أربعمئة ألف مجلد - تخيل ذلك في زمن كانت الكتب فيه مخطوطة لا مطبوعة . ولا عجب في ذلك فقد كان كل أندلسي - ذكراً كان أو أنثى - يحسن الكتابة والقراءة ، بينما الذين كانوا يحسنون مبادئ القراءة والكتابة في أوروبا المسيحية بيضة نفر من رجال الدين في الأغلب .

وإذا كان اندفاع الحكم المستنصر في العلم زيادة في خير الثقافة ، فإنه كان على الدولة زيادة في سوء . إن العالم المتبحر يحسن أن يكون مستشاراً لصاحب الدولة ، ولكنه هو لا يصلح عادة أن يكون صاحب الدولة .

كان للحكم المستنصر زوج بشكنسية (يُقال اليوم : باسكية ، من أهل الباسك في الشمال الغربي من إسبانية) اسمها «أورورا» فنقله الحكم إلى «صُبْح» ثم لَقَّبَها «جعفر» . وولدت صبح للحكم (سنة ٣٥٥ هـ) غلاماً سمياه هشاماً . كان عمر الحكم في ذلك الحين ثلاثاً وخمسين سنة ، وكان

قد مَضَى عليه في الخلافة خمسُ سنوات .

وهنا - وفي حديث طويل - يدخل إلى بلاطِ قُـرْطُبة شابٌ بَربريٌّ عِصامي يُسمي نفسه مُحَمَّدَ بنَ عبدِ الله بنِ أبي عامر المَعافري (من مَعافِر بفتح الميم : جدُّ لقبيلةٍ عربيةٍ من هَمْدانَ بسكون الميم من عَرَب الجنوب) ، بعد أن كان قد تدرَّج في عددٍ من مناصبِ الدولة . ثم أصبح ناظراً على أملاك « السيدة الكبيرة » صُبْح .

وتوفي الحَكَم المستنصر ، سنة ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) فخلفه ابنه هشامٌ وعمره تسع سنوات أو عشرٌ فكانت أمُّه صَبِـحُ وصية عليه . ودعتِ الحاجة إلى غزوة لبلاد الأَسبَان فتردّد القائد غالبُ الصَّقْلبيُّ مولى الحَكَم في القيام بتلك الغزوة ، كما أن الحاجب (رئيسَ الوزراء) جعفر بن عثمان المُصَنِّفي (وكان قد أصبح كبيراً في السن) لم يكن واثقاً من أن تلك الغزوة يمكن أن تكون ظافرة . انتهز محمد بن أبي عامر الفرصة وأعلن أنه يستطيع القيام بتلك الغزوة وأنه أيضاً على ثقة من الظفر فيها .

ومالت صُبْحُ إلى رأي ابن أبي عامر - لا لاعتقادها بصوابِ هذا الرأي ، بل أملاً في أن يثبُتَ العرش تحت ابنها .

وشاء القدر أن يظفر ابنُ أبي عامر في تلك الغزوة فعظمت ثقة صُبْح فيه . ومن ذلك الحين بدأ نجمه يتألق . وسلك ابنُ أبي عامر في حياته مسلكَ رجل السياسة فبدأ يضرب بعضَ رجالِ الدولة ببعضٍ ثم تخلصَ من المُصَنِّفي (سنة ٣٧٣ هـ) ومن غالب واستطاع أن يُصبحَ حاجباً وتلقَّب بالمنصور وبني مدينةَ الزاهرة (تقليداً لمدينة الزهراء التي كان عبد الرحمن الناصر قد بناها) . وحجراً ابنُ أبي عامر على هشام وشغله بالترَف وبما يتبع الترف فأصبح هو خليفة في الأندلس وإن لم يتسم باسمِ الخِلافة .

ولقد كان من حسنِ حظِّ الأندلس أن يصلَ محمد بن أبي عامر ، إلى

الحكم ، فإنه ضَبَطَ الأمور وقَمَعَ الخصوم الداخليين والأعداء الخارجيين وحَفِظَ وحدةَ الأندلسِ نصفَ قرنٍ من الزمن . وممات المنصور بن أبي عامر ، سنة ٣٩٢ هـ (١٠٠٢ م) فخلفه في الحِجَابَةِ ، وفي الاستبدادِ بالحكم وفي الحَجَرِ على هشام ، ابنه عبد الملك المظفر . ثم توفى المظفر ، سنة ٣٩٩ هـ ، فخلفه أخوه عبد الرحمن الناصر أو المأمون ، وكان لقبه « شَنْجُول » (أي : شانجه الصغير ، نسبة إلى جده لأمته شانجه أو صنجه غارثيا الثاني ملكِ بامبلونا) - غير أن أمه كانت - منذ تزوجها المنصور بن أبي عامر - قد اعتنقت الإسلام وتسمت « عبدة » .

لم يكن عبد الملك المظفر وعبد الرحمن شنجول من نجر أبيهما المنصور بن أبي عامر ، ولا كان هشام المؤيد (الثاني) بن الحكم المستنصر بالخليفة الذي يستطيع أن يُصَرِّفَ الأمور . فبدأت في الأندلس ، سنة ٣٩٩ هـ (١٠٠٨ م) فِتْنَةٌ تنازع فيها على حكم قرطبة العرب والمولّدون (المسلمون من غير العرب) والبربر . في هذه الفتنه كان كلُّ فريق يحاول أن يأتي إلى عرش قرطبة بخليفة من نسل بني أمية يرضى عنه ويستغله . وقد خلع في أثناء تلك الفتنه عددٌ من الخلفاء وقتل منهم عددٌ آخر ونهبت قرطبة نفسها مراراً وهدمت أقسامٌ منها تكراراً حتى سقطت الدولة الأموية في قرطبة نهائياً ، سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٦ م) وقامت على أنقاضها دويلاتٌ عُرِفَتْ في تاريخ الأندلس باسمِ دول « ملوك الطوائف » .

في تلك السنة كان ابن حزم قد بلغ الرابعة والأربعين من عمره . والواقع أن استقلال عدد من المدن عن السلطة السياسية لقرطبة كان قد بدأ قبل ذلك بزمان طويل . ولكننا نحن لا نطلق لفظ « ملوك الطوائف » إلا على الزمن الذي استحال فيه كلُّ بلادِ الأندلسِ دويلات صغاراً يُنازع بعضها بعضاً ، بعد سقوط الخلافة الأموية في قرطبة .

وعاش ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) نحو جيل من الدهر في عصر الفتنه

وعصر ملوك الطوائف ثم غادرَ هذه الدنيا ونفسه منكسرة مما كان يرى .
إن الانصاف يقتضي أن نقولَ إن عصر ملوك الطوائف لم يكن شرًّا كلُّه .
لقد بلغ الشعرُ فيه الذروة في الرُّقيِّ والتفنُّن ، فالموشَّح نِتاج هذا العصر
على الحَصْر . وكذلك كثرَ العمران فعمَّ الترف جميع بلاطات ملوك
الطوائف برُغم صِغر تلك البلاطات وبرغم ما كان عليه ملوك الطوائف من
الضعف السياسي . ولكن لم يكن للفلسفة في الأندلس ، قبل ابن حزم ،
ذِكْرٌ . وما ذِكْرُ نفسٍ من الدارسين العرب وغير العرب لمحمد بن عبد الله
ابن مسرَّة (ت ٣١٩ هـ = ٩٣١ م) - فيما يتعلق بنشأة الفلسفة في الأندلس -
إلا من باب التمعُّل . لم يصل إلينا شيءٌ من كتب ابن مسرَّة هذا . أما
الروايات فلا تُثبت شيئاً واضحاً من آرائه ، بل تقول مرة إنه كان من
المعتزلة ، وتقول مرة أخرى إنه من المتصوفة ، ومرة ثالثة يجعله نفراً من
أصحاب المراجع العامة « من أتباع الفلسفات اليونانية المتأخرة » ، تلك الآراء
التي لم يكن معظمها يونانياً ولا كانت هي يونانية البتة . والذي يبدو من
الروايات التي يتناقضها أصحاب تلك المراجع أن ابن مسرَّة كان من المتلبسين
بالمذهب الباطني والمستترين بالفلسفة توسُّلاً إلى بلوغ مآربهم في الكيد للإسلام .
وكذلك لم يكن في الأندلس ، قبل ابن حزم ، شيءٌ من العلم الطبيعي أو
الرياضي سوى ما يُروى عن مسامة بن أحمد المِجْريطي (ت ٣٩٨ هـ = ١٠٠٧ م) .
ولكن مسامة هذا اهتم بالسِّحر والصَّنعة (الكيمياء الخرافية) ، وقد كان ما
جمعه من ذلك 'خلاصات' من كتب سابقة متفرقة .

ولكن يبدو أن حظَّ المغرب (في أوروبة وإفريقية) من الطبِّ كان
أكبرَ فقد نبغَ في القطر التونسي ابن الجزَّار القيرواني (ت ٤٠٠ هـ) فكان
له كتاب « زاد المسافر وقوت الحاضر » (طعام الإنسان في السَّفر وفي الحَضْر) .
وكان له أيضاً كتاب « طبِّ الفقراء والمساكين » (في الأدوية التي يسهُل
الحصول عليها في كل مكان) ، وكتاب « المعدة وأمراضها » ومداواتها ، كما

أن له كلاماً على الزكام وعلى أسباب الطاعون في مصر .

ومن كبار الأطباء في الأندلس أبو القاسم الزهراوي (ت ٤٠٤ هـ) كان جراحاً بارعاً له كتاب « التصريف لمن عجز عن التأليف » فيه كلام على جراحات العين والأذن والأسنان وعلى تفتيت الحصى في المثانة (المَبْوَلَة) . وكان يستخدم في الجراحة آلات مختلفة باختلاف الغاية منها (مثلاً : مَشَارِطٌ للجِلْدِ أو للأعضاء الداخلية ، النخ) .

وإذا كان ابن حزم قد أراد من نفسه أن يكون فقيهاً في الدرجة الأولى - وجميع كتبه تدل على ذلك الاتجاه - فلا بدّ هنا من كلمة في حال الفقه في أيامه .

لما بلغ ابن حزم أشدّه كانت المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي قد استقرّت : لقد كان عددٌ منها قد بادَ (بَطَلَ العمل به) كمذهب أبي جعفر الطبري (ت ٣١٠ هـ = ٩٢٣ م) ، وهو المؤرّخ والمفسّر المشهور .

وكان المسلمون قد أخذوا يعملون بعددٍ من المذاهب .

المذاهب قبل ابن حزم :

ان الموقف البات الذي وقفه ابن حزم من جميع المذاهب الفقهية والفلسفية يُسوِّغ أن نشير هنا إلى أمّتهات تلك المذاهب إشارات موجزة قدر الإمكان . إن مذهب ابن حزم في الفقه وفي الفلسفة وفي العلم الرياضي والعلم الطبيعي متأثر تأثراً بالغاً برأيه الفقهي وبنظره إلى ما يَصِحّ وما لا يصح من الفقه ومن الفلسفة ومن العلم . ولست بحاجة إلى القول إن إشاراتي ستكون إلى المذاهب التي سبقت ابن حزم أو كانت في أيامه . ولقد كنت أودّ أن أسرد هذه المذاهب سرداً تاريخياً مبتدئاً بأقدمها ظهوراً ، ولكنني رأيت ذلك صعباً للاختلاف في نشأة تلك المذاهب وفي مكان نشأتها وزمان نشأتها . ثم ان المعوّل في أثر المذهب على اتساع انتشاره وعلى تطوّره ؛ وجميع المذاهب قد تطوّرت

تطوُّراً مستمراً حتى لَيْسَتْ حِيلٌ عَلَيْنَا الْيَوْمَ أَنْ نَعْرِفَ أَيُّ أَدْوَارِ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ أَكْثَرُ أَهْمِيَّةٍ : الطُّورُ الَّذِي نَشَأَتْ فِيهِ هَذِهِ الْمَذَاهِبُ أَمْ الطُّورُ الَّذِي تَمَّتْ فِيهِ عَلَى يَدِ نَفَرٍ مِنْ أَتْبَاعِ مُؤَسِّسِيهَا ؟

ثُمَّ إِنَّ نَشَأَةَ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ قَلِيلَةٌ الْجَدْوَى عِنْدَ بَحْثِنَا فِي خِصَائِصِ ابْنِ حَزْمٍ وَمَوَاقِفِهِ : إِنَّ ابْنَ حَزْمٍ قَدْ تَأَثَّرَ بِهَذِهِ الْمَذَاهِبِ كَمَا كَانَتْ فِي أَيَّامِهِ أَوْ بِتَطَوُّرِهَا الَّذِي وَصَلَتْ هِيَ إِلَيْهِ فِي أَيَّامِهِ . مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ رَجَعْتُ فِي الْكَلَامِ عَلَيْهَا إِلَى تَصْنِيفِهَا الْفَقْهِي : ثُمَّ يَحْسُنُ أَنْ نُورِدَ هَذِهِ الْمَذَاهِبَ كُلَّهَا عَلَى أَنَّهَا مَذَاهِبٌ كَانَتْ مَعْمُولاً بِهَا . لِأَنَّ الْمَذَاهِبَ الَّتِي تُعَدُّ الْيَوْمَ بِإِثْمَةٍ (أَيْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهَا) كَمَذْهَبِ الْأَوْزَاعِيِّ وَمَذْهَبِ الطَّبْرِيِّ لَمْ تَكُنْ فِي أَيَّامِ ابْنِ حَزْمٍ قَدْ بَادَتْ بَعْدُ أَوْ لَمْ تَكُنْ آثَارُهَا قَدْ زَالَتْ تَمَاماً .

أولاً - مذاهب أهل السنة والجماعة :

السُّنَّةُ هِيَ سُنَّةُ (طَرِيقَةُ) رَسُولِ اللَّهِ . وَالْوَاقِعُ أَنَّ جَمِيعَ الْمَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ مَذَاهِبُ سُنَّةٍ ، لِأَنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الْمَذَاهِبِ يَرْجِعُونَ بِآرَائِهِمْ إِلَى سُنَّةِ الرَّسُولِ ، وَلَكِنْ كُلُّ أَهْلِ مَذْهَبٍ يَتَأَوَّلُونَ هَذِهِ السُّنَّةَ تَأْوِلاً خَاصّاً . وَأَمَّا الْجَمَاعَةُ فَهِيَ « الْكَثْرَةُ » (الْأَكْثَرِيَّةُ بِلُغَةِ السِّيَاسَةِ الْحَاضِرَةِ) .

- الْمَذْهَبُ الْحَنْفِيُّ : صَاحِبُهُ أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ بْنُ قَاسِمٍ (ت ١٥٠ هـ)
(٧٦٧ م) إِمَامُ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَالْمَعْرُوفُ بِالْإِمَامِ الْأَعْظَمِ . كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَتَشَدَّدُ فِي قَبُولِ الْأَحَادِيثِ الْمَرْوُوعَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا إِلَّا مَا ثَبَتَ عِنْدَهُ ثَبُوتاً قَاطِعاً ، وَلِذَلِكَ قَلَّتْ رَوَايَتُهُ مِنَ الْحَدِيثِ فَكَانَ أَكْثَرُ اعْتِمَادِهِ عَلَى الْقِيَاسِ (قِيَاسٍ مَا لَمْ يَرِدْ عَيْنًا فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ عَلَى مَا يُشَبِّهُهُ مِمَّا وَرَدَ فِيهِمَا) وَعَلَى الرَّأْيِ الشَّخْصِيِّ (بِالتَّخْرِيجِ الْعَقْلِيِّ وَالْبُرْهَانِ) وَعَلَى الْإِسْتِحْسَانِ (إِمْضَاءِ مَا كَانَ النَّاسُ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى الْعَمَلِ بِهِ مِمَّا لَمْ يَأْتِ نَصٌّ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ أَوْ لَمْ يَحْتَمَلِ الْقِيَاسُ) . وَيَحْسُنُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقِيَاسِ وَبِالرَّأْيِ وَبِالْإِسْتِحْسَانِ

ينطبق على المعاملات (البيع والشراء والعقود وما شابهها) لا على العبادات .

– المذهب المالكي : صاحبه إمامُ أهلِ المدينة مالكُ بنُ أنسٍ الأصمحي (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) . أخذ مالكٌ علمَ الفقه عن ربيعةَ الرأي ربيعةَ بنِ عبد الرحمن بن فروخ (ت ١٣٦ هـ = ٧٥٣ م) لأنه كان يأخذُ بالرأي والقياس . والذي جعل مالكاً لا يعمل في فقهه بالرأي أنه نشأ في المدينة فكان كثيرَ الرواية للحديث ولأنه كان يعتقد أن أهل المدينة الأولين قد شاهدوا أفعال رسول الله ، فعملهم يُعدُّ حجةً لأن المفروض أن يكون عملهم هذا اتباعاً لما كانوا يرونه من فعلِ رسول الله . غير أن مالكاً كان يأخذُ بالقياس أيضاً إذا لم يجد نصاً (من القرآن أو من الحديث) ، كما كان يرجعُ في التشريع للمعاملات إلى ما عُرف باسم « المصالح المرسلة » (أي قبول ما تقتضيه المصلحة العامة والمنفعة للناس إذا لم يكن مخالفاً لنصٍّ من القرآن أو الحديث) . وهذا أيضاً بابٌ من الاستحسان ومن الرأي . ولمالكٍ مجموعٌ من الحديث هو « الموطأ » (الطريق المُسَهَّد) جعله أبواباً بحسبِ موضوعات الفقه ، فكان الرجوعُ إليه للبحثِ عن الأحكام سهلاً ، ولذلك سماه « الموطأ » .

– المذهب الشافعي : صاحبه محمدُ بنُ إدريسَ الشافعيُّ القُرشيُّ المولودُ سنة ١٥٠ للهجرة (عام ٧٦٧ م) أخذ علمَ الفقه عن مالكِ بنِ أنسٍ فكان من أتباعه ومن أهلِ الحديث . ثم أخذ عن محمدِ بنِ الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ = ٨٠٤ م) صاحبِ أبي حنيفة وناشرِ مذهبه فتأثر به ووضعَ مذهباً مستقلاً قريباً من مذهبِ أبي حنيفة . ولما رحل الشافعي إلى مصرَ ورأى فيها اختلافَ الأحوال عثا كان قد عرِفَ في الحجاز ثم في العراق أدخلَ على مذهبه تطويراً فأصبح له مذهبان : مذهبٌ قديم ومذهب جديد ؛ ولكن المعوّل على مذهبه الجديد . ونستطيع أن نقولَ إن مذهبَ الشافعي أقربُ إلى التمسكِ بالنصوص منه إلى الأخذ بالرأي . ثم إن الشافعي يتشددُ في التطبيق ولا يقبلُ الرخصَ (ما يُجيز التخفيف أو التيسير على المتعبد إذا

اشتدت على الأحوال ، مثل قصر الصلاة في السفر : بصلاة الظهر مثلاً ركعتين بدلاً أربع ركعات) . من أجل ذلك كان مذهب الشافعي وسطاً بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي . والشافعي يأخذ بالقياس وبالاستدلال (اعتماد دليل عقلي على حكم من الأحكام إذا لم يكن هنالك دليل على صحة ما يُخالفه) . ويمكن أن نعدّ الاستدلال نوعاً من الاستحسان المقيّد . إن الاستحسان جائز إذا كان صحيحاً في نفسه (من غير نظر إلى ما يمكن أن يُخالفه) . أما الاستدلال فيُشترط فيه أن يكون صحيحاً في نفسه ثم ألا يكون ذلك الذي يُخالفه صحيحاً في نفسه أيضاً) . إن في الاستدلال احتياطاً (تقوياً : خوفاً من الاندفاع في الرأي) أكثر مما في الاستحسان .

وكانت وفاة الشافعي سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ م) .

— المذهب الحنبلي : صاحبه أبو عبد الله أحمد بن حنبل البغدادي (ت ٢٤١ هـ = ٨٥٥ م) الذي اشتهر باعتماده على القرآن والحديث في أخذ الأحكام وبنفوره من الأخذ بالرأي حتى عدّه نفرٌ كثيرون في أصحاب الحديث لا في أصحاب المذاهب الفقهية . وحجة هؤلاء في ذلك أن أحمد بن حنبل اعتمد من أصول الأحكام القرآن والحديث في الدرجة الأولى (كما فعل جميع أصحاب المذاهب وجميع الفقهاء) ثم فُتيا الصحابة إذا لم يسبقها ما كان مخالفاً لها من الأقوال ، ثم قول نفر من الصحابة إذا كان ذلك القول موافقاً للقرآن والحديث . وقد اعتمد أحمد بن حنبل الحديث ولو كان مرسلًا أو ضعيفاً^(١) . ثم هو لم يلجأ إلى القياس إلا عند الضرورة .

(١) الحديث المرسل هو الذي سقط من اسناده الصحابي (سلسلة سنده تقف عند أحد التابعين الذين لم يكونوا في عصر رسول الله) . والحديث الضعيف : ما كان أدنى مرتبة من الحسن لأمر ما (والحسن هو ما وثق الفقهاء برواته وإن كان في رواته رجل قليل الحفظ أو قليل الشهرة ، أو أكثر من رجل) .

غير أن هذا كله - أي الاعتماد على النصوص السابقة وحدها - لا يمنع من أن يكون أحمد بن حنبل من « أصحاب المذاهب » . إنه صاحب مذهب شق طريقاً واضحاً خاصاً في النظر إلى الفقه ، كما أن جماعات كبيرة من المسلمين قد عملت بمذهبه إلى اليوم . ولعلنا لا نجد اليوم مذهباً رسمياً غيره . إن المذهب الحنبلي هو المذهب المعتمد في المملكة العربية السعودية ، كما كان المذهب الحنفي معتمداً في صدر الدولة العباسية ثم في العصر الحديث في الدولة العثمانية وفي جميع البلاد التي دخلت في حكم الدولة العثمانية .

- ومن المذاهب التي بادت ، فيما بعد ، مذهب الأوزاعي ومذهب الطبري .

أما الأوزاعي فهو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (ت ١٥٧ هـ = ٧٧٤ م في الأغلب) ، وكان في أيامه فقيهاً أهل الشام (سورية) وقد انتقل مذهبُه إلى الأندلس . ولا ريب في أن مذهب الإمام الأوزاعي كان كثيراً الاعتماد على الحديث . ولقد عرّض الأوزاعي لعددٍ من المسائل المتفرّعة من الأحكام السلطانية كالخِلافة وتصرف الولاة والضرائب والمساواة بين الناس والحرية الشخصية (راجع « الأوزاعي ، لصبحي الحمصاني ، ص ٥٩) . ومن مذهب الأوزاعي في أصول المحاكمات أن القاضي لا يحكم بعلمه ، إذ لا بدّ من إثبات للتهمة من جماعة يشهدون لدى القاضي (ص ٨٤) . وقبيل الأوزاعي شهادة المرأة والمرأتين (من غير أن يكون معها أو مع واحدة منها رجل) في الأمور المتعلقة بالنساء كالزواج وعيوب النساء (إذا جاءت الشهادة قبل الزواج لا بعده) وكالرضاع . وكذلك أخذ الأوزاعي بشهادة التواقس (بالحكم في أحد وجهي القضية إذا كان عدد الشهود على هذا الوجه أكثر من عدد الشهود على وجهها الآخر) .

وأما أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ = ٩٢٢ م) فكان من كبار أئمة العلماء بالقرآن الكريم وبالحديث والفقه ، كما كان عالماً في التاريخ

واللغة والنحو والمنطق والحساب وفي الجبر والمقابلة وفي الطب وغيرها .

ويبدو أن مذهب الطبري كان مذهباً تـكـلفيـقياً (أرادَ أن يجمعَ فيه بين عددٍ من آراء أصحاب المذاهب المختلفة) يدُلُّنا على ذلك عناوين عدد من كتبه :

- جامعُ البيان عن تفسيرِ آيِ القرآن (وفيه يجب أن نجدَ كثيراً من آرائه في خلال تفسير الآيات) .

- كتابُ لطيفِ القولِ وخفيفه : لطيفُ القول في أحكام شرائع الإسلام (وهو مجموع مذهبهِ الذي يُعوَّلُ عليه جميعُ أصحابه . وهو من أنفسِ كتبه وكتبِ الفقهاء ، وأفضلِ الكتب في أمتهات المذاهب وأسَدُها تصنيفاً) . وهو يَقَعُ في نحو ٢٥٠٠ ورقة (في كل ورقة عشرون سطراً) .

- الخفيفُ من أحكام شرائع الإسلام (مختصرُ « اللطيف » ، في نحو أربعين ورقة) .

- اختلافُ علماء الأمصار في أحكام شرائع الإسلام .

- الوصولُ إلى معرفة الأصول .

- كتابُ الشُّروط .

- بسيطُ القول في أحكام شرائع الإسلام .

- الردّ على الحرقوصية (أي على الحنابلة ، لأن أحمدَ بنَ حنبلٍ ينتمي إلى بني زُهَير بنِ حرقوص) .

- الردّ على ذي الأسفار (على داوودَ بنِ علي الظاهري . وكان الطبريُّ قد لازمَ داوودَ بنَ علي مُدةً) .

- رسالة البصير في معالم الدين .

— صريحُ السُّنَّةِ (ذَكَرَ فِيهِ مَذْهَبُهُ وَمَا يَدِينُ بِهِ وَيَعْتَقِدُهُ — فِي أَوْرَاقٍ قَلِيلَةٍ) .

— الموجَزُ فِي الْأَصُولِ .

— كِتَابُ مُخْتَصَرِ الْفَرَائِضِ .

— كِتَابُ فَضَائِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (تَكَلَّمَ فِي أَوَّلِهِ فِي صِحَّةِ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي غَدِيرِ خُمٍّ . ثُمَّ تَلَاهُ بِالْفَضَائِلِ وَلَمْ يُتِمِّمْهُ) .

— كِتَابُ فَضَائِلِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ (وَلَمْ يُتِمِّمْهُ) .

وَقَدْ أَرَادَ الطَّبْرِيُّ أَنْ يَعْمَلَ كِتَاباً فِي الْقِيَاسِ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْهُ .

أَمَّا خَصَائِصُ مَذْهَبِهِ فَيُمْكِنُ أَنْ تَقْسَمَ قِسْمَيْنِ :

— فِي الْأَصُولِ وَمَصَادِرِ التَّشْرِيعِ :

١ — مَذْهَبُ تَلْفِيْقِيٍّ (مَجْمُوعٌ مِنَ الْمَذَاهِبِ الرَّاهِنَةِ) .

٢ — اتِّجَاهُ سَلَفِيٍّ يَتَمَسَّكُ فِيهِ بِالسُّنَّةِ وَبِمَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ .

٣ — اعْتِقَادُ مُطْلَقٍ بِمُشِئَةِ اللَّهِ : « إِنْ جَمِيعُ مَا فِي الْعَالَمِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمُشِئَةِ اللَّهِ وَأَنْ مَا أَخْطَأَ (أَيْ : لَمْ يُصِْبِ الْإِنْسَانُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ) لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبِهِ ، وَأَنْ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَ .

٤ — كَانَ يَقُولُ بِمَا يَنْصُ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالْحَدِيثُ وَلَا يَقُولُ بِقُدْرَةِ الْعَقْلِ :

(أ) غَيْرَ أَنَّهُ كَانَ يُؤْمِنُ بِشَيْءٍ مِنَ التَّأْوِيلِ وَلَا يَكْتَفِي بِالظَّاهِرِ .

(ب) كَانَ يُخَالِفُ الْمُعْتَزِلَةَ وَيُرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ غَيْرَ قَادِرٍ عَلَى إِتْيَانِ مَا يَشَاءُ مِنَ الْأَفْعَالِ . ثُمَّ كَانَ يَرَى أَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ الْقَدِيمِ وَأَنَّ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّهَا قَدِيمَةٌ ، وَأَنَّ رُؤْيَا اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُمْكِنَةٌ (لِلْمُؤْمِنِينَ) وَيُرَى أَنَّ شَفَاعَةَ الرُّسُولِ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ (الذُّنُوبِ)

العظيمة) مقبولة^٥ وأن أهل الكبائر غير مُخلّدين في النار .

٥ - وكان يرى أن الخلفاء الراشدين قد جاءوا إلى الخلافة بترتيبهم^٦ الواقع :
أبا بكرٍ فعُمَرَ فعُثْمَانُ فعليّاً ، ولكنه كان يرى أن الأخبار في
غدير^٧ خَمٍّ صحيحة^٨ (من حيث وصيّة الرسولِ لعليّ) .

٦ - كان في أولِ أمره أميلَ إلى رأي الشافعي ثم انتقل إلى مذهبٍ خاص
به . ولم يكن راضياً عن مذهب الإمام أحمد (لتشدده في إصلاح
الْمُنْكَرِ بالقوّة ؟) ولا عن داوودَ بنِ عليّ لوقوفه عند ظاهرِ
النصوص في القرآن والحديث من غير تأويل حيث ينبغي ذلك التأويل .

٧ - كان يقول بشيء من الرأي والاجتهاد . ولعله لم يقبل القياس . ثم
هو لم يقبل الاستحسان .

— في الفروع :

١ - في الطهارة : كان يرى أن الشمس والنار والريح لا تطهر نجساً
(وانه لا بد من استخدام الماء في ذلك ؟) وفي معجم الأدباء لياقوت
(١٨ : ٩١) ما يُفيد خلافَ ذلك تماماً ، ولعل في النص خطأ
مطبعياً من سقوط كلمة أو نحوها في الطبع .

٢ - في الميراث : كان يرى أن اختلاف الدين يمنع التوارث مطلقاً . فلا
الكافر يرث من المؤمن ، ولا المؤمن يرث من الكافر . ولا يتوارث
متكافران (يكفّر أحدهما الآخر) ولا أتباعُ مذهبين من اليهود أو
من النصارى (فلا يرثُ اليعقوبيُّ ، أي الأرثوذكسي ، من ملكي
أي مُقرِّ سلطنة بابا رومية ، ولا يرث ملكي من يعقوبي) ما دام
منتسبَيْن إلى كنيستين مختلفتين (مذهبين مختلفين) . وكان الأوزاعي
(وهو أيضاً صاحبُ مذهب بائد) يرى مثل ذلك .

المذهب الظاهري خاصة :

يَرْجِعُ أَصْلُ أَبِي سَلِيْمَانَ دَاوُودَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ دَاوُودَ بْنِ خَلْفٍ (ت ٢٧٠ هـ = ٨٨٣ م) إِلَى أَصْفَهَانَ وَلِذَلِكَ عُرف بِدَاوُودَ الْأَصْفَهَانِي . وَهُوَ مِنْ أَهْلِ بَغْدَاد . وَيَبْدُو أَنَّهُ كَانَ مِنْ ذَوِي الصَّلَاحِ وَالتَّقْوَى . وَقَدْ كَانَ فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ ثُمَّ صَنَعَ لِنَفْسِهِ مَذْهَبًا هُوَ الْمَذْهَبُ « الظَّاهِرِي » الَّذِي يَسْتَمِدُّ أَحْكَامَهُ مِنْ ظَاهِرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَمِنْ لَفْظِ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ ثُمَّ هُوَ يُلْغِي سَائِرَ مَصَادِرِ التَّشْرِيعِ كَالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّقْلِيدِ (لِمَتَقَدِّمِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ) وَالتَّأْوِيلِ (النَّظَرَ فِي بَاطِنِ الْآيَاتِ) وَالِاسْتِحْسَانَ (رَاجِعٌ ، فَوْقَ ، ص ٢٧) . وَهُوَ لَا يَقْبَلُ الْقِيَاسَ إِلَّا إِذَا اسْتَدَّ الْقِيَاسُ إِلَى نَصٍّ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ الْحَدِيثِ ، وَلَا يَأْخُذُ بِالْإِجْمَاعِ إِلَّا إِذَا كَانَ مِنَ الصَّحَابَةِ . وَهُدَى مَذْهَبِ دَاوُودَ بْنِ عَلِيٍّ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى (٤ : ٥٩ ، النِّسَاء) :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ . فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ، إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ . ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ .

وَتَبَعَ دَاوُودَ الظَّاهِرِي فِي ذَلِكَ مِنْ بَعْدِهِ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ (ت ٢٩٧ = ٩٠٨ م) وَكَانَ شَاعِرًا أَدِيبًا مُحِبًّا عَاشِقًا قَتَلَهُ الْعِشْقُ وَلَمَّا يَتَجَاوَزُ عُمُرُهُ أَرْبَعِينَ سَنَةً . وَهُوَ مُؤَلِّفُ كِتَابِ « الزَّهْرَةُ » : مَجْمُوعُ مَقَاطِعِ قِصَارِ مِنَ الشَّعْرِ فِي الْعِشْقِ وَأَحْوَالِهِ . وَلَهُ أَيْضًا كُتُبٌ فِي الْفِقْهِ .

وَلَمَّا حَجَّ قَاضِي الْجَمَاعَةِ (قَاضِي الْقَضَاةِ) مُنْذَرُ بْنُ سَعِيدِ الْبَلُوطِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ ، سَنَةَ ٣٠٨ لِلْهِجْرَةِ (٩٢٠ م) اتَّصَلَ ، فَيَايَبِدُو ، بِنَفَرٍ مِنْ أَتْبَاعِ الْمَذْهَبِ الظَّاهِرِيِّ فَمَالَ إِلَيْهِمْ . جَاءَ فِي نَفْحِ الطَّيِّبِ (٢ : ٢١) : « وَغَلَبَ عَلَيْهِ التَّفَقُّهُ بِمَذْهَبِ أَبِي سَلِيْمَانَ دَاوُودَ بْنِ عَلِيٍّ الْإِسْطَهَانِي الْمَعْرُوفِ بِالظَّاهِرِيِّ فَكَانَ مُنْذَرٌ يُوَثِّرُ مَذْهَبَهُ وَيَجْمَعُ كُتُبَهُ وَيَحْتَجُّ لِمَقَالَتِهِ وَيَأْخُذُ بِهِ فِي نَفْسِهِ

وذويه (فيما يتعلق بنفسه وبأهله) . فإذا جلس للحكومة (القضاء) قضى بمذهب الإمام مالك وأصحابه ، وهو (المذهب) الذي عليه العمل بالأندلس . وكانت وفاة منذر بن سعيد البلوطي سنة ٣٥٥ للهجرة (٩٦٦ م) .

ثانياً - المذاهب الشيعية :

في القاموس المحيط (٤٧ : ٣) : « وشِيعَةُ الرجل بالكسر أتباعه وأنصاره . والفرقة على حدة ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث . وقد غلب هذا الاسم على كل من يتولى علياً وأهل بيته حتى صار اسماً لهم خاصاً . وجمعه أشياعٌ وشِيعٌ كعِنب » .

وبدأت « الشيعة » حزباً سياسياً يوم وفاة الرسول (١١ هـ = ٦٣٢ م) لأن جماعة من المسلمين كانوا يريدون أن يكون الخليفة الأول في الإسلام علياً ابن أبي طالب مكان أبي بكر (رضي الله عنهما) . وقد كان لكل فريق من الفريقين في هذه القضية - قضية الخلافة لرسول الله (المجيء إلى الحكم بعد رسول الله) - فلسفة لها منطيقها . كان أهل السنة والجماعة وهم الكثرة ، يطلبون أن تكون الخلافة بالمبايعة (أي بالانتخاب الحر العام - كما نقول نحن اليوم) ، ذلك لأن المبايعة تضمن الفوز للكثرة (أو للأكثرية بلغة السياسة اليوم) . أما الشيعة ، وهم القليلة يومذاك ، فرجعوا إلى الطلب بالحق : بحق القرابة (بأن يخلف الرجل في الحكم أقرب الناس إليه) وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه كان أقرب الناس إلى رسول الله نسباً ومكانة . أما في النسب فهو ابن عم الرسول وزوج ابنته فاطمة . وأما في المكانة فلأن علياً تربى في بيت الرسول - بعد أن كان الرسول قد تربى في بيت أبي طالب والد علي - ولأن الرسول كان يعتمد على علي في مهام كثيرة . والذي جعل لطلب الشيعة يومذاك وجاهة أن الملك كان ينتقل في الأسر المالكة من الرجل إلى أقرب الناس نسباً إليه : إلى ابنه أو أخيه (عند فقد الأولاد) أو ابن عمه (عند

فَقَدِرِ الْأَوْلَادِ وَالْإِخْوَةِ) ، وَهَلَمْتَجَرَا . كَذَلِكَ كَانَتْ الْعَادَةُ الْمَأْلُوفَةُ فِي خِلَافَةِ الْمُلُوكِ فِي الرُّومِ وَفَارِسَ وَالْحَبَشَةِ وَمَا حَوْلَهَا .

وَصَدَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَنْ فِلَسْفَةِ مُبَايِنَةٍ :

– إِنْ الرِّئَاسَةُ فِي الْعَرَبِ كَانَتْ بِالْعَصْبِيَّةِ (بِالْقُوَّةِ الْعَدَدِيَّةِ وَالْإِدَارِيَّةِ) . وَهَذِهِ الْقُوَّةُ لَمْ تَكُنْ يَوْمَئِذٍ فِي أَنْصَارِ عَلِيٍّ (فِي أَنْصَارِ بَنِي هَاشِمٍ أُسْرَةُ الرِّسُولِ) وَلَكِنْ فِي غَيْرِ بَنِي هَاشِمٍ (مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ) .

– إِنْ الْوَرَاثَةُ إِذَا ضَمِنَتْ فَرْدًا صَالِحًا لِلْحُكْمِ ، فَإِنَّهَا لَا تَضْمَنْ أَنْ يَكُونَ جَمِيعَ خَلْفَائِهِ مِنْ بَعْدِهِ صَالِحِينَ .

– ثُمَّ كَانَ هُنَاكَ أُمُورٌ أُخْرَى مَوْضِعَ اعْتِبَارٍ فِي الْقَضِيَّةِ : التَّنَازَعُ عَلَى الْحُكْمِ – تَغْلِيْبُ طَالِبِ الْحُكْمِ عَلَى طَالِبِ آخِرِ الْحُكْمِ – اخْتِيَارُ رَجُلٍ مُنْحَائِدٍ قَلِيلِ الْمُنَافَسِينَ – سِنٌّ الذِّي يَجِبُ أَنْ يَتَوَلَّى الْحُكْمَ فِي الْأَزْمَانِ الْحَرَجَةِ – الْحَزْمُ فِي فَصْلِ الْقَضَايَا بِسُرْعَةٍ ، لِأَنَّ الْمَطَاوِلَةَ فِي أَثْنَاءِ الْفَتْرَةِ الَّتِي تَقْتَضِي الْإِتْفَاقَ عَلَى حَاكِمٍ بِالْتِرَاضِي تَطُولُ عَادَةً فَيَنْشَأُ فِي أَثْنَائِهَا أَوْجُهُ كَثِيرَةٌ مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَالْمُفَاجِئَةِ ؛ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَا لَا يَكُونُ فِي الْعَادَةِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ .

وَمَعَ الْأَيَّامِ – وَفِي أَيَّامِ ابْنِ حَزْمٍ – كَانَ الشَّيْعَةُ قَدْ افْتَرَقُوا فَرِيقَيْنِ كَبِيرَيْنِ :

– الشَّيْعَةُ الْإِثْنِي عَشْرِيَّةُ أَوْ الشَّيْعَةُ الْإِمَامِيَّةُ عَلَى الْحَصْرِ ، وَهُمْ الْمَعْرُوفُونَ بِاسْمِ «الشَّيْعَةِ» إِلَى الْيَوْمِ ، وَهُمْ الْجَمَاعَةُ الَّتِي لَمْ تَنْقَلِبْ فَقْهِيَّةً إِلَّا فِي زَمَنِ مُتَأَخِّرٍ . وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْخِلَافَ الْفَقْهِيَّ بَيْنَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ جَانِبٍ وَأَهْلِ الشَّيْعَةِ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ قَلِيلٌ جَدًّا (مِمَّا يَبْدُو مِنْ مَقَارَنَةِ الْفِقْهِ الْجَعْفَرِيِّ بِالْفِقْهِ الْحَنْفِيِّ ، وَلَيْسَ هَذَا الْمَكَانُ مَكَانًا لِتَفْصِيلِ ذَلِكَ) .

– الشَّيْعَةُ السَّبْعِيَّةُ أَوْ الْإِسْمَاعِيلِيَّةُ ، وَقَدْ كَانُوا فِي التَّارِيخِ أَقَلَّ عِدَدًا مِنَ الشَّيْعَةِ الْإِثْنِي عَشْرِيَّةِ (أَوْ الْإِمَامِيَّةِ) وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرَ نَشَاطًا سِيَاسِيًّا وَأَكْثَرَ

إيفالاً في التأويل من الشيعة الإمامية . ولا ريب في أن الشيعة الإمامية بقيت مذهباً واحداً . أما الشيعة السبعية فقد اختلفوا مذاهب كثيرة متباينة متطرفة حتى أصبح من الصعب أن ننسب عدداً منها إلى الإسلام . ومن هؤلاء « الغلاة » (المتطرفون كثيراً) وهم فرق لا حصر لها ، وكل فرقة منهم تكفر سائر فرقهم . وجميع الغلاة خارجون عن فرق الإسلام (الفرق بين الفرق ١٨) . من هؤلاء مثلاً أولئك الذين يقولون إن محمداً ﷺ خلق علياً (كرم الله وجهه) ثم فوض إليه تدبير العالم .

تكفي الإشارة هنا إلى فرق الغلاة حتى نستطيع أن ندرك موقف ابن حزم من الفرق المتطرفة ومن فتح باب التأويل لآيات القرآن الكريم .

وهناك عدد آخر من المذاهب الشيعية ، تفرعت في التاريخ الطويل للشيعة ، كالكيسانية المنتسبة إلى كيسان وهو المختار بن أبي عبيد الثقفي وكان يدعو إلى محمد بن الحنفية (ولد الإمام علي من امرأته خولة الحنفية) . وزعم بعض الكيسانية أن محمد بن الحنفية هذا لم يمت وأنه حي في جبل رضوى وعنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه ؛ وعن يمينه أسد وعن يساره نمر يحفظانه من أعدائه إلى وقت خروجه (رجوعه إلى قومه) ، إذ هو المهدي المنتظر (الفرق بين الفرق ٢٧) في رأي أتباعه .

المذهب الزيدي : نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب الذي قاتل الأمويين على الخلافة فقتل سنة ١٢٢ هـ (٧٤٠ م) ثم قتل ابنه يحيى في حرب الأمويين أيضاً (١٢٥ هـ) . ولكن المذهب الزيدي نفسه كان نتاج نفر من المجتهدين والدعاة . ومن أقدم كتب الزيدية « المجموع » أو « مجموع الفقه » وهو يضم الأخبار والفتاوى المروية عن الإمام زيد في جزئين روى ما في أولها أبو القاسم عبد العزيز بن اسحق بن جعفر البغدادي ، وروى ما في الثاني منها أبو خالد عمر بن خالد الواسطي .

والمذهب الزيدي وسطٌ بين المذاهب السُّنية من جانب والمذاهب الشيعية من جانب آخر . إن الزيدية يَقفون موقفاً معتدلاً من أبي بكر وعمر ويقولون بصحة إمامة المفضول عندهم (أبي بكر وعمر) مع وجود الأفضل (عليّ بن أبي طالب) وفِرَق الزيدية والإمامية معدودةٌ في فِرَق الأمة (الفِرَق بين الفِرَق ١٩) وإن كان منها فِرَقٌ متطرفةٌ (راجع الفرق بين الفرق ١٩٣) .

المذاهب الخارجية : الخوارج ظهروا في خلافة الإمام علي (ت ٤٠ هـ) وبين أتباع الإمام علي . وكانت نشأتهم بموايل سياسية بَحِثت ، ولم يتطرقوا إلى الكلام في الإيمان والعبادات إلا فيما بعد .

انتهت حرب صِفين بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان بالاتفاق على التحكيم في أمر الخلاف بينهما . وسواءٌ أكان في التحكيم خدعة أو لم يكن ، فإن معاوية بن أبي سفيان هو الذي استفاد من التحكيم لأن قواه العسكرية كانت لا تزال سليمة بينما أتباع الإمام علي كانوا قد مُنُوا بخسائر كثيرة في الأرواح - قيل لم يكن بيت في الكوفة إلا فيه نواحٌ على هالك أو أكثر في تلك الحرب . والإمامُ عليٌّ قد عَدَّ التحكيم خِدعة قام بها عمرو بن العاص (مندوب معاوية) لأبي موسى الأشعري (مندوب الإمام علي) .

وجاء جماعةٌ من رجال الإمام علي إلى الإمام علي وقالوا له : إما أن تقبل بالتحكيم (وتسلم الخلافة إلى معاوية) وإما أن تتشبث بحقك الأول في الخلافة وترفض التحكيم ثم تسير بنا لقتال معاوية من جديد . ولم يكن الإمامُ عليٌّ قادراً على الرجوع إلى القتال لكثرة ما كان قد سَقَط من رجاله في معاركِ صِفين « فخرجوا » من صفوفِهِ (من جيشه) وتركوا مناصرتَه فسُمُوا « الخوارج » . ثم أجمع هؤلاء الخوارج أمرهم على قتل الثلاثة الذين دار الخلاف بينهم أو بسببهم : عليّ ومعاوية وعمرو بن العاص . ولم يتفق لهم سوى قتل علي .

بعد ذلك خطر للخوارج أن يبتدعوا أسساً فقهية لتبرير تكفير الثلاثة الذين حكموا عليهم بالقتل .

ومن الخوارج فرقة يدعى أتباعها الأزارقة ، وهم أتباع نافع بن الأزرق البكري (قُتِلَ سنة ٦٥ هـ = ٦٨٥ م) الحسروري ، نسبة إلى حسرواء . وكان نافع ، بعد أن خالف عليّاً كرّم الله وجهه (لأن عليّاً لم يرضَ بالتحكيم ولم يشأ أن يسير من جديد لحرب معاوية) قد اجتمع ونفراً من أتباعه في حسرواء وأعلنوا الجهاد على مخالفيهم . وقد كان نافع جباراً فاتكاً بطاشاً ، كما كان أتباعه أكثر فِرَق الخوارج عدداً وأشدّهم شوكة . ومن آراء الأزارقة أن مُخالفهم مشركون يجب قتلهم مع نِسائهم وأطفالهم . وكان الأزارقة يكفّرون « القَعْدَة » من أتباعهم أيضاً (والقَعْدَة هم الذين لا يُوجبون قتال مُخالفهم) ويقتلونهم .

وقبل مقتل نافع بمدة يسيرة انفصل عنه عبدالله بن إباح المري التميمي (ت ٨٦ هـ = ٧٠٥ م) لأنه كان معتدلاً بينما كان نافع شديد التطرّف . ويبدو أن أتباع عبد الله بن إباح لم يستطيعوا البقاء في البصرة إلى جانب الأزارقة فغادروا البصرة وانتشروا في الأرض حتى وصلوا إلى المغرب (ليبيا وتونس والجزائر) وقد اتسعت دعوتهم في أول الأمر في منطقة طرابلس الغرب بين البربر من هَوارة ثم من زَنَاة ونفثوسة (في غربي ليبيا اليوم) . وفي سنة ١٤١ هـ (٧٥٨ م) أقاموا إمامة (دولة مذهبية) برئاسة الإمام أبي الخطّاب . ولكن هذه الإمامة سقطت بعد ثلاثة أعوام . ثم نشأت لهم الدولة الرُستَمية في تاهرت (في القطر الجزائري) وعاشت نحو مائة وأربعين سنة (١٦٠ - ٢٩٦ هـ) حتى قضى عليها الفاطميون .

ولقد تسرب نفرٌ من دعاة الإباضية إلى الأندلس نفسها ، سنة ١٦٨ هـ (٧٨٤ م) ثم ظل منهم بقايا في الأندلس إلى القرن الخامس للهجرة (الحادي عشر للميلاد) في أيام ابن حزم . وقد ذكرهم ابن حزم في كتابه المِلَلِ

والاباضية معتدلون لا يُكفِّرون مُخالفهم ولا يُفتون بقتلهم ولا يصادرون أموالهم وأشياءهم ، ولكن يستولون على سلاحهم . وهم يُجيزون الزَّواج في غير جماعتهم . وليس من الضروري عندهم قيام إمامة لهم وخصوصاً في دور الكِتمان (حينما تكون جماعتهم ضعيفة لا تستطيع الظهور والمجاهرة بآرائها) . والحكم في دولتهم يكون بحسب القرآن والسُّنة وإذا حاد الإمام (الحاكم) عن الشرع جاز خَلْعُه . وكذلك يجوز أن يقوم منهم عددٌ من الأئمة في أماكن مختلفة (إنشاء إمامات : دويلات متعددة) وآراؤهم الفقهية والسياسية تُشبه آراء أهل السُّنة والجماعة شبهاً كبيراً ، وليس بين مذهبهم والمذهب المالكي خلافٌ إلا في أمور يسيرة . وهم كثيرٌ الإجلال للإمام عليٍّ ولكنهم لا يرفضون أبا بكر وعمر . وفي مذهبهم أشياء من الاعتزال .

المذاهب الباطنية :

إن جميع الذين قاموا بالدعوة إلى المذاهب الباطنية ادَّعَوْا أنهم من أتباع الشيعة الإمامية في الأقلٍّ ومن أتباع الشيعة السبعية (الإسماعيلية) في الأكثر . وكان نفرٌ من الدعاة يُلفِّقون لأنفسهم أنساباً إلى أحدِ أبناءِ عليٍّ بنِ أبي طالب . وكان معظمُ هؤلاء من الآراميين (سكان العراق من عبدةِ النجوم) أو من الفُرسِ المجوس (من عبدةِ النار) .

ولم يكن هؤلاء يدَّعون إلى تركِ الإسلام ولا إلى الانتقال إلى دين جديد ، بل كانوا يُحاولون مزج الإسلام بعقائد غريبة لتُفسد بها حياة المسلمين . من ذلك مثلاً أن بعضهم دعا إلى استخدام الجامر في المساجد ، أي المباحِر التي يُحرق فيها أنواع الطيب - تكريماً للمساجد والمصلين ، فيما زعموا - وهم يقصِدون أن يُدخلوا في عبادات المسلمين أشياء مما يفعلُه المجوس والنصارى في هياكلهم .

ولم يستطيعوا أن يدخلوا في العقائد الإيمانية أشياء صريحة ، فكانوا يُحدثون أتباعهم بعدد من القضايا الفلسفية القديمة كالعقل الأول (الله) والنفس (مدبرة العالم) والمعدّل (الوسيط بين المختلفين) . ثم بالغوا في تأويل آيات القرآن الكريم والأحاديث فزعموا مثلاً أن الصلاة ليست تلك الحركات التي يقوم بها المسلم ، ولكنها المحافظة على أصحاب العقيدة الواحدة ، وأن الصوم معناه كذا والحجّ تأويله كذا . ويقولون مثلاً إن الملائكة همّ الدعاة إلى مذاهبهم ، والشياطين همّ مُخالفوهم في المذهب . وربما مزجوا ذلك بكلام كثير من الفلك لأن القدماء كانوا يعتقدون بصحة القول بتأثير النجوم في حياة البشر .

وكان للدعاة إلى المذاهب الباطنية طريقة شديدة الأثر في نفوس الناشئين وفي نفوس الذين لم يُتَح لهم أن يتعلموا علماً منظماً أو علماً ما . إن الداعية كان يسأل أحد هؤلاء الشبان الناشئين أو الجاهلين عن الحكمة من عمل من أعمال العبادة (عن الفائدة العملية من الصلاة ، مثلاً) أو عن تفسير آية من آيات القرآن . فإذا عجز المسؤول عن الجواب الصحيح - أو إذا أجاب جواباً صحيحاً ، ولكن تظاهراً السائل الباطني بأنه لم يَرْضَه - اعتقد ذلك المسؤول أن السائل أعلم منه بكل شيء ثم بدأ يميل إلى شيء من رأيه .

وكذلك كان أولئك الدعاة الباطنيون عادة يخدعون المسؤول بأن يبدأوا بتزيين المذهب الذي يكون ذلك المسؤول عليه وينتقدون أمامه جميع المذاهب الأخرى حتى يوهّموه بأنهم همّ على مذهبهم . بعدئذ يبدأون بسؤاله على أشياء من مذهبهم على سبيل النقد والتجريح . ثم يُجرحونه على أن ينتقد هو أيضاً مذهبهم وعمل قومهم في مذهبهم .

وكان أشدّ من ذلك كله أثراً ، في نفس المدعو إلى مذهب باطني ، أن الدعاة كانوا يُساعدونه على ما تميل إليه نفسه من التهاون في الأمور المفروضة كالصلاة والصيام والزكاة (ومن طباع النفوس الضعيفة أن تميل إلى التخفيف من الأعمال المادية) . وربما خدعوا المدعو فقالوا له إن الرجل الناضج المفكر يستغني

بالتفكير عن الأعمال الجسدية التي هي صالحةٌ لعوام الناس وللصغار والجهال فيغترُّ المدعوُّ بهذه الأقوال (وربما كان المدعوُّ نفسه صغير السن جاهلاً ومن عوام الناس فيزيد اغترارُه بما يدعونه إليه) إلى غير ذلك من أساليب الأسئلة (ومثل ذلك كله يُستخدم في أيامنا هذه لاجتذاب الناس إلى الأحزاب السياسية المختلفة) .

ولن أذكر في هذا البحث أسماء الفرق الباطنية لكثرتها وتشعب مبادئها، ولأن الغاية الأساسية من هذا الكلام هنا تبيان أثر هذه المذاهب في اتجاه ابن حزم إلى الرجوع إلى نص القرآن الكريم ونص الحديث الشريف . أما الذي يريد التفصيل في مناهج الدعوة الباطنية فيحسن به أن يرجع إلى رسائل إخوان الصفا فإنها قد جمعت كل هذه المناهج . وإذا لم يكن إخوان الصفا أنفسهم من الباطنية ، فإن الباطنية قد استخدموا المناهج الموجودة في رسائل إخوان الصفا استخداماً واسعاً .

الصوفية خاصة :

والصوفية حركة انتقلت إلى المسلمين في زمن بكر وبدأت مبالغة في الزهد في أمور الدنيا وعكوفاً طويلاً على العبادات وإجهاداً للنفس بالصلاة والصيام ثم تركاً للسمي في أسباب المعاش واعتماداً على الله في طلب الرزق وعلى تفضل المحسنين عليهم . وكل ذلك مخالفٌ للإسلام ، ولكن نفرأ من المسلمين الضعاف النفوس تعلموا ذلك من أصحاب الديانات القديمة من مجوس الهند ومن نصارى الروم .

وفي القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) نهض رجلٌ من أهل صعيد مصر وتسمى ذا النون - وهذا اسم نبي ورد ذكره في القرآن الكريم - فهاجم أهل عصره لإفراطهم - في رأيه - في الإقبال على الدنيا ثم حث الناس على ترك الحياة المادية والالتفات إلى الحياة الروحية . وقد شككت الدولة في

أمره وفي أغراضه السياسية فناله على يديها شيء من الاضطهاد .

وأخذ المتصوفة ، منذ القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) يتكلمون في النرفانا (الغيبة عن الحس) ، وذلك عنصرٌ هندي مجوسي ظاهر ، أو يتكلمون بالشطح (يحْمَل يدل ظاهرها على الكفر) كقول الخلاج « أنا الحق » ، أو يتكلمون في الحلول (نزول الله في جسم البشر) . وأكثر الخلاج من التطرف في القول والفعل فادّعى خوارق وقال بالحلول وادّعى الألوهية مما حمل الدولة على قتله (٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) لذلك ولأنه أيضاً كان يقوم بنشاط سياسي مُريب .

المعتزلة والأشعرية :

في أواخر القرن الأول للهجرة (ومطلع القرن الثامن للميلاد) كان في بلاد الشام وبلاد العراق حركةٌ فكرية غايتها تطلُّب الأدلة العقلية على عدد من قواعد الإيمان ، إذ اعتقد نفرٌ من المسلمين أن العقل قادر على أن يدرك أحوال الوجود المادية وأحوال العالم الروحية أيضاً . وأول من يحسُن الإشارة إليه هنا الحسنُ البصري (ت ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) ، وكان إذا أُلقي عليه سؤالٌ في قضايا الإيمان حاول أن يُجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجوبته لم تكن للتقرير فقط بل للتعليل والإقناع أيضاً . ولم يكن الحسنُ البصري متطرفاً في موقفه هذا ، فلقد كانت له رسالة في ذمّ القدرية (الذين يدّعون أنهم قادرون على فهم كل قضية وعلى حل كل مشكله ، ولو كانت من أمور الغيب ، بالعقل وحده) .

وبأتي بعد الحسنُ البصري جهمُ بنُ صفوان فذكر أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وأن الكفر هو الجهل ؛ ومن أوتي العلم ثم جحد بلسانه لم يكن كافراً . وأنكر جهمُ عدداً قليلاً من قضايا الإيمان فقتل على ذلك (١٢٨ هـ = ٧٤٦ م) .

ونفى جُمهورُ المعتزلة مُعظمَ صِفاتِ الله (الأسماء الحُسنى) واقتصروا
منها على عدد خاص بالله وحده نحو خالق وقديم . وقالوا بأن القرآن مخلوق
(معانيه قديمة ولكن لُغته العربية مُحدثة) .

واتسع الاعتزال في العصر العباسي فقال ابراهيم النضام (ت ٢٣١ هـ =
٨٤٥ م) مثلاً : الإنسان 'نَحْيِرٌ' قادرٌ على أفعاله كلَّها خيراً وشرّاً - إن
الله قادرٌ على فِعْل ما فيه صلاح المخلوقين وليس قادراً على فِعْل الشر - أبطلَ
النُبوءات وأنكر المعجزات .

وكان أبو الحسن عليّ الأشعريُّ (ت ٣٣٠ هـ = ٩٤٢ م) من المعتزلة
فترَكهمُ لأنه كان 'يُخَالِفهم' في قضايا الإيمان ويرى فيها كلها رأيَ الإسلام .
غير أنه كان يحاول أن يُقيم على صِححتها أدلّة من العقل أيضاً .

الفلسفة :

وفي العصر العباسي نُقِلت كتب العلم والفلسفة من الهندية ومن اليونانية
خاصة إلى اللغة العربية . وأثرت تلك الكتب في الفكر الإسلامي تأثيراً بالغاً
أكثرُه نافعٌ وأقلُّه ضارٌّ . وفيما يلي عدد من خصائص الفلسفة والفلاسفة مما
لا يوافق الإسلام ومما حمل ابن حزم على بناء مذهبه الظاهري .

كانت الفلسفة اليونانية التي وصلت إلى العرب وثنية مادية في الأغلب . كان
أفلاطون يرى أن العالم 'مُحدَثٌ' بالاضافة إلى الله (لأن الله سبَبُ وجود
العالم) أما من حيث الزَمَنُ فالعالم قديم . ثم إن العالم هو الذي فاض من الله
(والله عند أفلاطون لم يخلُق العالم بالمعنى المقبول في الإسلام) . وأما أرسطو
فقال إن المادة أزليةٌ وإن الألوهية هي السببُ الذي دفع تلك المادة في التطور
حتى ظهر هذا العالم الذي نعيش فيه .

وفسَمَ أفلوطينُ الله على أنه الخير المطلق والعلة الأولى للوجود . والعالم

فاض من الله بالضرورة . والنفس خالدةٌ تهبط إلى جسم الإنسان فترافقه في الحياة . فإذا لم تنهذب تلك النفس في أثناء سقوطها الأول عادت فسقطت مرة بعد مرة . وهذا كلام في التناسخ .

وأبو بكر الرازي المتوفى سنة ٣٢١ للهجرة (٩٢٤ م) في الأغلب كان طبيباً بارعاً وعالماً بالكيمياء . ولكنه تكلم أيضاً في الفلسفة فقال بالقدماء الخمسة . قال : أنا أقول إن الخمسة قديمةٌ (موجودة منذ الأزل) : الباري سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهَيُولَى الأولى (الأولى) ثم المكان والزمان المطلقان ... وله كلام في العلل والأسباب لوجود هذا العالم فإن النفس الكلية هي التي أحدثت هذا العالم بمعاونة الباري لها . وكل هذا مما لا يوافق الإسلام .

وقبل أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ م) نظرية الفيض وأن هذا العالم قد صدر عن الله بالضرورة لأن الله سببٌ وجود هذا العالم بالضرورة (لا باختياره) . والنبوة عند الفارابي للقوة المتخيَّلة . ولا يبعد ، في رأيه ، أن يصل إليها كل من بلغت قوة التخيل فيه درجة معينة . وهو يرى أيضاً أن الدين والعبادات من باب التحيُّل والمكيدة لعوام الناس . وذلك أيضاً خلاف ما في الأديان السماوية كلها .

وفي سنة ٣٧٣ للهجرة (٩٨٣ م) كان اخوان الصفا قد عُرفوا وكانت رسائلهم قد انتشرت . وإخوان الصفا جماعةٌ سرية نشأت في البصرة في مطلع القرن الرابع للهجرة (مطلع القرن العاشر للميلاد) .

كان اخوان الصفا يدعون إلى العيش في مدينة روحانية مشتركين في العلم والمال . ومذهبهم الصداقة الصحيحة والنصيحة وحسن المعاملة ثم النظر في الموجودات والأخذ بأفضل ما في الفلسفات في رأيهم وبأفضل ما في الأديان . أما العبادات كالصوم والصلاة والحج فليست عندهم مقصودة لذاتها ولكنها إشارات ورموز إلى غايات قصوى . ولهم في التفريق بين الإيمان والدين والشريعة رأي لا يقبله

الإسلام إذ للدين عندهم ظاهرٌ وباطن . فظاهر الدين من العبادات المختلفة يليق بالعامّة . أما باطن الدين ، وهو النظر في الموجودات بالعقل ، فإنه واجب العلماء الذين لا يطالبون بالقيام بفروض الدين .

وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) كان طبيباً بارعاً وعالمًا كبيراً ، ولكنه كان أيضاً واسع الشهرة عند الناس في أمور الفلسفة . وآراؤه الفلسفية مُجانبة في جانب كبير منها للدين . هو يعتقد مثلاً أن العالم واجب الوجود بالله . ومعنى ذلك أن العالم مُحدثٌ (حديث) لأن الله سببُ وجود هذا العالم . ولكن العالم نفسه قديم - قديم الله ، وبما أن الله سبب لوجود هذا العالم فيجب أن يكون هذا العالم قديماً كقديم سببه . وهذا طبعاً مخالف لما جاء في الأديان كلها .

وكذلك رأيُ ابن سينا في الحساب (في الثواب والعقاب) مخالف لما جاء في الدين . إن نفوس الأخيار إذا جاء أوان رَحيلها عن الدنيا شَعَرَتْ بِاطْمئنان (قبل أن تموت) . هذا الشعور بالاطمئنان قبل الموت هو حال النفس في الثواب الذي يقال فيه في الدين إنه نعيم الجنة . ومثل ذلك حال النفس في العذاب ، إنه شعورها بأنها شقيّة (قبل أن تموت) . أما الحياة الثانية بعد هذه الحياة الدنيا فليس لابن سينا فيها رأي .

كل هذه الآراء والحركات التي كانت تنبُع في المشرق كانت تنتقل إلى المغرب ثم تترك فيه آثاراً ظاهرة .

فمن الآثار البارزة ما ظهر في حركة أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرّة القرطبي الذي توفي سنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) . كان ابن مسرّة هذا رجلاً غامضاً يعيش في بيت مُنعزل في جبل قرطبة (ولذلك قيل له : ابنُ مسرّة الجبلي) . ولم يكن مذهبُ ابن مسرّة الفكري واضحاً ، بل كان مذهباً ملفّقاً من عدد من المذاهب المنحرفة من رأي الأنبيدقليّة اليونانية المتأخرة (وذلك أن في العالم

مادةً روحية تهم جميع الموجودات ما عدا الله (ومن التصوّف المتطرف .
وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في أمره ، فقليل هو من أتباع الفاطميين أو من
الإسماعيلية أو من الصوفية أو من المعتزلة . أما الفقهاء في الأندلس فقطعوا بأنه
زنديق .

وترك ابن مسرّة أتباعاً عاشوا مثل عيشته المنعزلة الغامضة ثم بقوا طويلاً
بعده . وكان منهم ، في أيام ابن حزم ، رجلٌ اسمه اسماعيل بن عبدالله الرُّعيني
(تاريخ الفكر الأندلسي ٣٣١) .

تلك صورة عامة للعصر الذي جاء ابن حزم في أعقابه . فإذا كان الابتعاد
عن المصادر الأساسية للفكر في الاسلام (عن القرآن والسنة) ، مع الميل إلى
التأويل الرمزي وإلى الطرائق المتطرفة ، سمةً لذلك العصر ، فليس من
المستغرب أن نجد في ذلك العصر مفكراً يستشعر في نفسه ردّة جاححة إلى
المصدرين الأولين في التشريع وفي التفكير في الاسلام (القرآن الكريم وسنة
رسول الله) . ذلك كان ابن حزم الكبير .

ابن حزم الكبير :

ترجمته وخصائصه وآثاره

ترجمته :

كان في الأندلس نَفَرٌ من المفكرين والأدباء عُرِفوا باسم « ابن حزم » ، منهم : محمد بن حزم بن بكر التنوخي من أهل طليطلة ، وكان يُعرف بابن المديني ، صاحب ابن مسرّة (راجع ، فوق ، ص ٤٦) . وكان أبو الحكم عمرو بن مُدَحِّج بن حزم شاباً وسيماً شاعراً يتغزل به الشعراء (المغرب ١ : ٢٣٨ - ٢٣٩ ؛ نفح الطيب ١ : ٦٣٦) وهو من أحياء النصف الثاني من القرن الخامس . وكان لأبي الحكم هذا أخٌ أسنٌ منه وأشعرُ اسمه أبو بكر محمد . وكذلك كان له ابنٌ عمٌ بارعٌ في الشعر هو أبو الوليد محمد بن يحيى ابن حزم (المغرب ١ : ٢٣٩ - ٢٤٠) .

وأما ابن حزم صاحب هذه الترجمة فقد اشتهر أبوه (ت ٤٠٢ هـ) بالفقه ، كما اشتهر ابن عمّه له هو أبو المغيرة عبد الوهاب بن أحمد (ت ٤٣٨ هـ) بالأدب . وهنالكَ أيضاً ابن حزم الإشبيلي (طبقات الأطباء ٢ : ٦٣ ، ٨١) ، ولعلته

كان من أحياء القرن السادس للهجرة (١) ، أو أنه عاش بعد ذلك بقليل .



أما ابنُ حزم الكبير فقليل فيه إن جدّه الأعلى كان نصرانياً من قرية مُنْت لَيْشَم (٢) ، وهي على مسافة فرسخ ونصف فرسخ من ولبة من كورة لبلة من غربي الأندلس . ولكن يبدو أن ابن حزم صاحب هذه الترجمة قد آثر أن يجعل نسبه إلى مولى (٣) فارسي ليزيد بن أبي سفيان (أخي معاوية أول خلفاء بني أمية في المشرق) ليكون بذلك مثل كثيرين من الذين يرجعون بأنسابهم إلى أسلاف من أهل المشرق . ويسوق الرواة نسب ابن حزم على الوجه التالي ، فهو عندهم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس . ويزعم ابن حزم أن جدّه خلفاً دخل الأندلس في أيام عبد الرحمن الداخل أول الأمراء المتوارثين الذين حكموا الأندلس من الفرع المرواني (٤) .

غير أن الذين لفتقوا هذا النسب الطويل لابن حزم قد غفلوا عن أن الأسماء في عمود من النسب الفارسي يجب أن تكون فارسية لا عربية كالأسماء

(١) قارن ذلك بفهرست طبقات الأطباء (ص ٧) : ابن حزم الاشبيلي

ب ٦٣ ، ٨١ .

(٢) في معجم الادباء لياقوت (٨٨٠٥ س) متليم (بفتح الميم وكسر اللام وفتح الياء) ومتلجم . هذه القرية تقع على نصف فرسخ من ولبه في كورة لبلة ، غربي الأندلس (في أقصى الجنوب الشرقي من البورتغال اليوم) قريبا من الساحل على المحيط الاطلسي .

(٣) المولى : الرجل غير العربي يعتنق الاسلام ثم ينتسب الى رجل عربي (أو أسرة عربية) بالولاء (بالمحبة والطاعة : القرابة المعنوية) .

(٤) كان حكم عبد الرحمن الداخل من سنة ١٣٨ الى ١٧٢ للهجرة (٧٥٦

— ٧٧٨ م) .

التي ساقوها : غالب - صالح - خلف - معدان - سفيان - يزيد .

مولده ونشأته الأولى :

وُلِدَ ابنُ حزم بعد صلاة الصبح في آخر يوم من رمضان من سنة ٣٨٤ (٩٩٤/١١/١٧ م) في قُرطبة^(١) ثم نشأ في سعة من الرزق ونعمة من العيش في قصورِ غذاها النعيم والترف ، ولكنه كان في وقت صباه مقصوراً مُحَظَّراً عليه بين^(٢) رُقباء ورقائب (طوق الحمامة ١٢٥) .

كانت سُكنى آلِ حزم في قُرطبة عاصمة الخلافة المروانية فنالوا فيها مكانةً سامية وجاهاً عريضاً ، فقد كان أبوه (أبو عمر أحمد بن سعيد) أحدَ العظماء فيها ومن وزراء الحاجب المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر . ثم إنه وَزَرَ أيضاً للمظفر ابن المنصور بن أبي عامر .

وكان لأحمد بن سعيد (والد ابن حزم) دُورٌ في بلدان الأندلس كثيرةٌ — على ما يبدو لنا من كتاب « طوق الحمامة » . أما في قُرطبة نفسها فكان له دورٌ قديمةٌ في الجانب الغربي منها ، ببلاط مُغيث (طوق الحمامة ١١٠) . ثم إنه بنى دُوراً جديدةً ، بالجانب الشرقي من قرطبة ، في الشارعِ الآخذِ من النهر الصغير إلى الدرب المتصل بقصر الزاهرة^(٣) ، ملاصقة لدور المنصور بن أبي عامر (طوق الحمامة ٧٠ ، ٦٩ س) . وكان آل حزم يتنقلون بين تلك

(١) صاعد ٧٧ ، القفطي ١٥٦ ، دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الانكليزية ، الطبعة الثانية) ٧٩٠:٣ .

(٢) طوق الحمامة ١٢٥ . رقباء عليه (من الرجال) ورقائب عليه (من النساء) .

(٣) الزاهرة قصر بناه المنصور بن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي حُجِرَ على هشام الثالث آخر خلفاء المروانيين في قرطبة . كان المنصور بن أبي عامر هو الحاكم الحقيقي . وكان قصره (الزاهرة) أو مدينته ، هو العاصمة الحقيقية للأندلس .

الدور ، كما اتفق لهم في 'جمادى الآخرة' من عام ٣٩٩ (١٠٠٩ م) ، حينما قام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة .

محنته السياسية :

رأينا أن أحمد بن سعيد (والد ابن حزم) قد وزرَ للحاجب المنصور ابن أبي عامر (ت ٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثم لابنه المظفر (ت ٣٩٩ هـ) ، وكانا قد حَجَرَ على الخليفة هشام المؤيد - لأنه كان قد تولى الخلافة صغيراً في الحادية عشرة من العمر (سنة ٣٦٦ هـ = ٩٧٦ م) فلما توفي الحاجب المنصور وابنه المظفر ثم استطاع هشام أن يستردَّ سلطته تامةً (سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) لم يكن من غير المنتظر أن يذكر الذين قد ساعدوا على الاستبداد به وأن يحاول الانتقام منهم . من أجل ذلك رأينا ابن حزم يقول : « ثم شغلنا ، بعد قيام هشام المؤيد ، بالنكبات وباعتداء أرباب دولته ؛ وامتحننا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستيتار . وأرْزَمَتِ الفتنة ^(١) وألْقَتْ باعها - اقرأ : بَعاعها ^(٢) - وعمَّت الناس وخصَّتنا (طوق الحمامة ١١٠ ، ١٥٣) .

وقبلَ أن يبلغ ابن حزم (صاحب هذه الترجمة) العشرين من عمره توفي أخوه أبو بكر في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة من سنة ٤٠١ ، وهو ابن اثنيتين وعشرين سنة (طوق ١١٦) ؛ وبعد عام آخر توفي أبوه (طوق ١١٠) فزاد ذلك كله في محنته وآلامه .

ومع هذا فلم يُغادر ابن حزم قرطبة بل بقي فيها حتى مزقتها الفتنة (الحرب الأهلية) فتغلب البربر على آل حزم وأجلّوهم عن دورهم وسكنوها

(١) أرزمت (اشتدت) الفتنة (هنا : القتال بين العرب والبربر أو بين العرب أنفسهم على السلطة في قرطبة) .

(٢) البعاع : المطر ، الماء الموجود في السحاب . ألقي عليه بعاعه (نفسه) : بكل ثقله .

هم (طوق ١١٠ ، ١١٧) فخرج حينئذ عن قرطبة في أول المحرم من سنة ٤٠٤ هـ (١٣ / ٧ / ١٠١٣ م) وانتقل إلى المريّة . ولكنه لم ينج من المحنة . فلما انقطعت دولة بني مروان (سقطت الدولة الأموية في الأندلس ، سنة ٤٢٢ هـ = ١٠٣٠ م) وقُتِل الخليفة سليمان وبويعَ عليُّ بنُ حمود المسمى بالناصر بالخلافة وتغلب على قرطبة وتملكها ، أثرت حول ابن حزم تهمة جديدة هي أنه كان يسعى إلى ردّ بني أمية إلى الخلافة . فاعتقله خيران صاحب المريّة (٤٠٧ هـ) بضعة أشهر ثم نفاه إلى حصن القصير ، فأكرمه حاكم حصن القصر أبو القاسم عبدُ الله بن هذيل التّجّيبّي . فأقام ابن حزم عنده شهوراً في خير دارٍ وبين خير أهلٍ وجيران (طوق ١١٧ - ١١٨) .

وفي سنة ٤١٥ هـ (١٠٢٤ م) ترك ابن حزم الاشتغال بالسياسة كرهاً لها وأقبل على التأليف . غير أنه بقي مُشرّداً عن قرطبة . ثم زاد في ميحنته أن البربر أخربوا قرطبة كلّها فتهدّمت بيوت آل حزم وامّحّت آثارها وضاعت في ذلك أوراقه والرسائل التي كان قد تلقّاها من أنداده وأصدقائه (طوق ٩١ ، ١١٧ ، ١١٩) . وبعد خراب قرطبة سكن ابن حزم في المريّة (طوق ١٧ ، ١١٧) وفي إشبيلية حيث تلقى عليه أبو بكر الطرطوشي شيئاً من الأدب (نفح ٢ : ٨٨) ثم نزل في شاطبة (طوق ٣٧ ، ٣٨) حيث ابتدأ بتأليف كتابه « طوق الحمامة » (ص ١) ، وكان يعيش فيها حوالي سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧ م) . ثم لجأ إلى جزيرة ميورقة ، في سنة ٤٣٠ هـ ، في أيام واليها أحمد بن رشيق^(١) ووجد فيها أتباعاً لمذهبه الفقهي .

حياته السياسية :

كان آل حزم متّصلين بالخلفاء المروانيين ، فقد رأينا أحمد بن سعيد

(١) أبو العباس أحمد بن رشيق (ت ٤٤٢ هـ = ١٠٥٠ م) أديب كاتب تولى جزيرة ميورقة (شرق الأندلس) .

(والد صاحب الترجمة) وزيراً قبل الفتنة وقبل سقوط الدولة الأموية في قرطبة . وكذلك تولى ابن حزم (صاحب هذه الترجمة) الوزارة لعبد الرحمن المستظهر بالله ثم هشام المعتد بالله (معجم الأدباء لياقوت ١٢ : ٢٣٧) . ولم تكن مدة وزارته طويلة ، فإن عبد الرحمن المستظهر لم يمكث في الخلافة سوى شهرين ، من رمضان إلى ذي القعدة من سنة ٤١٤ (من شتاء ١٠٢٣ - ١٠٢٤ م) . ثم جاء هشام المعتد بالله في سنة ٤١٨ وبقي إلى سنة ٤٢٢ حين سقطت الدولة المروانية وقامت دول ملوك الطوائف . فلم يكن في المدتين اللتين تولى فيها ابن حزم الوزارة شيئاً من الزهو السياسي ولا من الملك الصحيح . فلم يكن غريباً ، من أجل ذلك ، أن يكره ابن حزم السياسة كلها وأن ينصرف إلى التأليف وحده .

في ذلك الحين كان ابن حزم قد بلغ الثامنة والثلاثين من عمره بحساب القمر (والسابعة والثلاثين بحساب الشمس) .

محنته العلمية :

وأشد من محنته السياسية عليه كانت محنته العلمية .

إن المغرب والأندلس كانا على مذهب الإمام مالك . وبما أن البلاد كلها كانت على مذهب واحد ، فإن الفقهاء والأمراء كانوا جميعاً ذوي اتجاه واحد في الفقه والتشريع والسلوك الاجتماعي . فلما انفرد ابن حزم بمذهب جديد يخالف في أسسه وتفاصيله لكثير من الأسس والتفاصيل التي كان عليها مذهب الجماعة ، كان من المنتظر أن يلقى ابن حزم مقاومة لا شيء إلا لأنه كان على غير ما كانت عليه الجماعة . ثم عملت السياسة عملها فنقم عليه نفرٌ من ملوك الطوائف ، وأشدّهم نِقمة عليه كان المعتضدُ صاحبُ إشبيلية (٤٣٤ - ٤٦١ هـ) . وكان من عادةِ الأمراء ، من قبلُ ومن بعدُ ، أن يتألفوا العامة وأن يرضوا الفقهاء الذين كانوا ذوي أثرٍ بالغ في تحريك العامة . ويبدو أن المعتضد العبادي قد

احتاج إلى نُصرةٍ من الفقهاء فأراد إرضاءهم بإحراق عدد من كتب ابن حزم بحُجةٍ أن الفقيه الذي فيها مخالفٌ للفقه الذي كانت عليه الجماعة . ولم يكن ذلك في الأندلس مُستغرباً فقد أُحرقت ، بعد ذلك ، كتب الإمام الغزالي وكتبُ الفيلسوفِ ابن رشد .

تلك الحادثة قد أساءت إلى ابن حزم ، ولكنه أحبُّ أن يتجلّد أمام خصومه ، فقال أبياتاً من الشعر في ذلك منها :

فإن 'تُحْرِقُوا القُرطاسَ لا 'تُحْرِقُوا الذي
تضمّنهُ القُرطاسُ' ، بل 'هو' في صدري .

هذا على الجانب السياسي . أما على الجانب العلمي فإنه قد اضطرّ إلى الدخول في جدال عنيف مع نفرٍ من الفقهاء . وأشهرُ ما يشار إليه في ذلك جداله مع الفقيه أبي الوليد الباجي حينما اجتمعا في جزيرة مَيورقة ، سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) ، وكان أبو الوليد الباجي قد رجّع حديثاً من رحلته إلى المشرق .

ولقد أدّت دسائسُ الفقهاء بابن حزم إلى أن يعتكِف بثُربة بلده مُنّتَ لَيْسَْتَمَ ، وفيها توفّيَ في آخرِ شعبان من سنة ٤٥٦ (١٠٦٤/٨/١٥ م) .

عناصر شخصيته وخصائصه العامة :

لكل صاحبِ نِتاجٍ - سواءٌ أكان نجّاراً أو مزارعاً أو تاجراً أو شاعراً - عواملٌ في بيئته المحدودة الخاصة (غير بيئته الكبيرة العامة التي هي عصرُهُ) توجّه جهوده وتطبع نِتاجه بخصائص معينة . وإذا نحن قلنا إن الإنسان ابنُ بيئته فإنما نَعني أنه ابنُ بيئته هذه التي تحيط به مباشرة .

● نشأ ابنُ حزم الكبير نشأةً مُترفةً في أسرة غنية وجبهة وذات مركز سياسي مرموق في الدولة . فبالإضافة إلى مَسِيل آلِ حزم إلى الدولة المروانية القائمة في الأندلس ، كان نفر من آل حزم في مناصب الدولة ومنها الوزارة . وكانت ضياع آل حزم واسعة وأموالهم كثيرة فلم يحتج ابن حزم إلى أن يَكِدَّ في سبيل تحصيل القوت فأنفق وقته جميعه في سبيل تحصيل العلم ثم في سبيل نشر العلم من طريق الإلقاء وطريق التأليف .

● ولكن الضعفَ السياسي الذي لحقَ بالدولة المروانية في مطلع القرن الهجري الخامس (وأوائل القرن الميلادي الحادي عشر) ثم سقوط الخلافة المروانية وقيام دول ملوك الطوائف عرّض ابن حزم لحياة قلقه وأدّى إلى ضياع قسم كبير من ضياع آله وثروتهم . غير أنه قد بقي لابن حزم من الثروة - فيما يبدو - ما يمكّنه من العيش الكريم وما يرفعه عن الحاجة إلى الكدح أو إلى طلب المعونة من ذوي الملوك أو من ذوي الجاه .

● واستعراضُ كتب ابن حزم يدل على أن الرجل كان ذكياً عميقَ التفكير - في معظم الفنون التي ألّف فيها - كما كانت له بديهةٌ في الإجابة على أسئلة الخصوم وفي البت في القضايا المفاجئة . ولكن ذكائه ظلّ مقيّداً بأمرين أحدهما مذهبُ الظاهري الذي كان يوجب عليه دائماً أن يتطلب نصاً من القرآن أو من الحديث ربما وجدّه وربما لم يجدّه . وثاني ذينك الأمرين سعة الموضوعات التي كان يُعالجها وكثرة جوانبها وتفرّع قضاياها مما يجعلُ من الصعب على الرجل الواحد أن يُحيط بها كلّها على مرتبة واحدة من الصواب .

ولكن ذاكرته كانت قادرة على الإحاطة وعلى الحفظ الكثير . كان يحفظ عدداً ضخماً من الأحاديث بأسانيدِها ، كما كان يحفظ عدداً ضخماً من حوادث التاريخ بسلاسل رُواتِها على ما كان مألوفاً في الحديث أيضاً . ولم يكن من المستغرب أن يُؤخذ بإدخال شيء من الحديث في أشياء أُخر منه ، ولكن

ذلك لا يقدحُ في علم رجلٍ ولا في أمانته إذا كان على سعة علمه - قد انتقل في حِفْظه شيءٌ من مكان إلى آخر .

وحِفْظُهُ لم يقتصر على القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والتاريخ والنحو والأدب - وهي علومٌ يتصل بعضها ببعض - بل أضاف إلى ذلك جانباً مهماً من العلم الطبيعي خاصة ومن العلم الرياضي ومن أصول علم النفس وقسطاً وافياً من الفلسفة القديمة .

● وكان في صفاته الشخصية ما يوهم شيئاً من التناقض في طباعه . كان متواضعاً قليل الغرار بنفسه . كان يدعو إلى أن يقدّر كلُّ إنسان موضعه قدميه قبل أن يُقدِّم على أمرٍ وأن يحتاط للخطأ في آرائه وأقواله وأعماله قبل أن يعتمد الإصابة فيها ، كما كان يرى أن خطأ الإنسان في الواقع المُشاهد في الحياة العملية أكثر من صوابه . وفي الوقت نفسه كان حريصاً على كرامة نفسه مُعتزاً بما وهبه الله من الجاه والعلم . ومع أن الحياة قد حاولت إذلاله بالتشريد والسجن والفقر - بين الحين والحين - فإنه لم يرَ أن يُذلَّ نفسه بسؤالٍ معونةٍ من أحد . ويبدو أنه قد جرّب ذلك مرّة ثم ندِمَ على ما فعل .

● وكان فيه وفاء وأمانة للعلم وللناس . كان يُدرك أن شكرَ الله على العلم أن يكون الإنسان وفيّاً للعلم . وكان وفاءؤه لأصدقائه ولمن أحبَّ فوق ما يألّفه البشرُ عادة .

● وكان ابن حزم صريحاً في كل شيء لا يَحْجِزه عن صراحته حاجزٌ ، حتى إنه قد روى في كتابه « طوق الحمامة » أشياء عن أناس بلفظ صريح ينجلُ الإنسان عادة من ذكره . ولكن الإخلاص للعلم وللتاريخ والإصلاح ولتحذير الناشئة من الوقوع في العادات السيئة قد حمّله على تلك الصراحة المستغربة .

● وابن حزم معدودٌ في الأدباء الناثرين والناظمين . وفي نثره صفاءٌ وعذوبةٌ وصور جميلة برُغم ما فيه أحياناً من الضعف والغموض ، فإن المغاربة

لم يبلغوا من متانة الأسلوب إلى ما بلغ إليه المشاركة . أما أسلوبه العلمي فالغالب عليه السهولة والوضوح والتسلسل المنطقي مع كثرة الاستشهاد .

وبعض شعر ابن حزم عذّب ولكن كثيراً منه تقليديّ يترسم فيه شعراء المشاركة . وفي المختارات ، في هذا الكتاب ، من « طوق الحمامة » أبيات لا نَضِلُّ فيها أسلوب أبي فراس الحمداني ونفسه .

● ورأى نفرٌ من مؤرّخي الأدب والعلم أن ابن حزم كان عنيفاً في خطاب خصومه . وقد تقدّم لنا قول في ذلك يُفسّر ذلك بأنه دفاع عن حرمة العلم يُجادل به من لا يعرف منها شيئاً . وإليك نصاً أخذته عفواً من « التقريب لحد المنطق » (ص ٢٥) يدل على هذا العنف الذي قصدوه أو قصدوا مثله :

« ... وهذا هو معنى الحدّ لأن كلّ صفة تحدّ ما هي فيه دون (أي لا تحدّ) ما ليست فيه ؛ لا يدفع ذلك إلا مجنون أو من هو أسوأ من حال المجنون لقصدّه إبطال الحقائق وتلبيس المعارف وإثبات الأشكال . ومن يَبْغِ هذا هاهنا ترك الكلام معه ، إذ غايَتُنَا ممّن نكلّم أن ينصرف إلى الحق أو للحق لا الذين لا تجري أحكامُ العقل عليهم ؛ مع أن هذا كُفْر من مُعتقده إن كان ممّن يَسِمُ نفسه بالإيمان . وبالله نعوذ من الضلال ومما دعا إليه . وبهذا نكلّم أيضاً من قال لنا : هلاّ سَمَّيْتُمْ نوعاً ما سَمَّيْتُمْ جنساً وسَمَّيْتُمْ جنساً ما سَمَّيْتُمْ نوعاً . فإني قد شاهدتُ من يسأل هذا السؤال الأحمق » .

ويلحق بعناصر الشخصية في ابن حزم وبخصائصه العامة معرفته باللغات . فهل كان ابن حزم الكبير يَعْرِفُ غير اللغة العربية أو يعرف أشياء من لغات غير اللغة العربية . هنالك عدد من الملاحظات في كتاب « التقريب لحد المنطق » . من ذلك مثلاً : « وذكروا أيضاً قِدْمة الشرف » . وهذا فاسد البتة ، إلا إن كان ذلك في اللغة اليونانية (ص ٧٥) . ومن ذلك أيضاً ما هو أوضح (ص ٨١) : « والألف واللام الداخلان على اللغة العربية للتعريف أو ما قام مقامهما في سائر

اللغات هي من اللواحق أيضاً ، . ومن القرائن الواضحة قول ابن حزم (ص ١٥) :
« على أن السؤال بما والسؤال بأي قد يستويان في اللغة العربية . ومن أحكم
اللغة اللطينية عرّف الفرق بين المعنيتين اللذين قصدنا في الاستفهام ، .
وهناك أيضاً نص واضح يتعلق بمقارنة بين اللغة العربية واللغة الأعجمية (لغة
النصارى من أهل الأندلس) واللهجات البربرية (ولكن ضاع عني الآن رقم
الصفحة الذي جاء ذلك فيها) .

آثاره :

كان ابن حزم مؤلفاً مكثراً ، قيل إن له أربعمائة مصنف في ثمانين ألف
ورقة (بتقدير الورقة عشرين سطراً) . وليس اتّسع مؤلفات ابن حزم من
حيث العدد فقط ، بل من حيث الموضوعات أيضاً . إن مؤلفاته تتناول الأدب
نظماً ونثراً والتاريخ والفقه وأصول الفقه واللغة والنحو والفلسفة والعلم وما
يتصل عادة بذلك كله . ولكنّ هنالك مشكلة تبدو لنا عند دراسة مؤلفات
ابن حزم - ومؤلفات غيره أيضاً من القدماء - ، وهي مشكلة تتبدى
في وجهين :

- أما الوجه الأول فهو أن هذه المؤلفات قد يكون لها أحياناً عناوين
مختلفة ، فيكون عندنا بضعة عناوين دالة على كتاب واحد .

- أما الوجه الثاني من تلك المشكلة فهو أشدّ تعقيداً ، وذلك أن المؤلف
ربما كتب رسائل مختلفة ثم جمعها في كتاب واحد فكانت تلك الرسائل في
ذلك الكتاب فصولاً منسوقة . من أجل ذلك ربما كان عدد كبير مما يعدّه
نفر من مؤرخي الأدب « كتباً » مستقلةً إنما هو فصول من كتاب واحد .
إن هذا الوجه الثاني من مشكلتنا الحاضرة هي المسؤولة في الأكثر عن كثرة
الكتب المنسوبة أحياناً إلى نفر من العلماء .

ولقد اعتمدت في سرد كتب ابن حزم ، فيما يلي ، قائمة بروكلمن ، فإنّ

بروكلمن يوردُ في العادة الكتبَ التي يَعْرِفُهَا مطبوعةً أو يَعْرِفُ لها مخطوطاتٍ في مكتبة من المكتبات المعروفة . وربما ذَكَرَ كتاباً رأى إشارةً إليه في أحد أُمَمَاتِ المصادر العلمية أو الأدبية . ثم انني أَتَمَمْتُ ذلك بقائمةِ آسِينِ بالاثيوس . ولا شك في أن بروكلمن وآسِين بالاثيوس قد حاولا أن يَسْتَنفِدا عناوينَ الكتب الثابتة لابن حزم بعناوينها الأصلية أو القريبة من العناوين الأصلية . غير أن هذا لا يَمْنَعُ من أن أَضِيفَ هنا وهنالك كتاباً أو عنواناً لكتاب وقعت عليه في مصدرٍ موثوق من مصادرنا العربية .

وفيما يلي قائمةٌ وافيةٌ قد رَ الإمكان بمؤلفات ابن حزم الكبير :

في الأدب :

- أشعارٌ متفرقة في كتبه (وفي طُوق الحمامة خاصة) .
- طوق الحمامة في الألفة والألف .

في التاريخ :

- نقط العروس في تواريخ الخلفاء = كتاب نقط العروس في أخبار الخلفاء (من) بني أمية في الأندلس .
- ذكر أوقات الأمراء وأيامهم في الأندلس .
- رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها .
- جمهرة الأنساب (أنساب العرب) .
- نسب البربر (الذهبي) .
- أسواق العرب .
- فهرسةُ الشيخ الفقيه الحافظ ... ابن حزم .
- كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصح معانيها .
- كتاب مختصر علل الحديث (الذهبي) .

- الآثَارُ التي ظاهَرُها التعارُضُ ونفسيُ التناقضِ عنها (الذهبي) .
- كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله .
- المفاضلةُ بين الصحابة .
- أسماء الصحابة والرُواة وما لكل واحد منهم من الأحاديث .
- الناسخ والمنسوخ .

في أصول الفقه :

- كتاب في أسماء الله الحسنى (الذهبي) .
- النُبذة الكافية في أصول أحكام الدين .
- مسائلُ أصولِ الفقه .
- كتاب الأصول والفروع من قول الأئمة .
- الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوءات (الذهبي) .
- إبطالُ القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل .
- رسالة في الإمامة = كتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والنَدَب والواجب منها .
- الفِصل في الملل والأهواء والنحل .
- البيان عن حقيقة الإيمان .
- رسالة الدُرّة في تدقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده والقولُ به في المِلّة والنِحْلة باختصار وبيان .
- التقريب في حدود الكلام .
- رسالة التوفيق على شرح النجاة باختصار الطريق .
- رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس .
- مراتبُ الاجماع = كتاب منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يُعرَف فيه باختلاف .

- كشف الالتباس ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس .
- الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على فرق التقليد .
- التحقيق في نقد محمد بن زكريا الرازي (في كتابه : العلم الإلهي) = التحقيق في نقد كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الطبيب .
- حجة الوداع .
- قصيدة في الرد على = جواب قصيدة نقفور عظيم الروم التي وجهها إلى المطيع لله أمير المؤمنين .
- رسالة عن حكم من قال إن أرواح الأشقياء معذبة إلى يوم الدين .
- في الرد على الهاتف من بعد .
- إظهار تبديل اليهود والنصارى في التوراة والانجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل .
- رسالة في الرد على ابن النغيلة اليهودي .
- كتاب اليقين في الرد على الملحدين المحدثين عن إبليس اللعين و (عن) سائر الكافرين .
- كتاب النصائح المنجية من الفضائح الخنزيرية والقبائح المرئية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربعة : المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة .

في فروع الفقه :

- الإيصال الحافظ لجمال شرائع الإسلام (الذهبي) .
- الإحكام لأصول الأحكام .
- المحلّس (في الفقه) بالآثار في شرح المحلّس بالاختصار (باختصار) = كتاب المحلّس في الخلاف العالي في فروع الشافعية (؟) .
- الإيصال (الاتصال) إلى فهم الخصال = كتاب الإيصال إلى فهم معرفة كتاب الخصال (في فروع المالكية) . (آسن ٢٦٠)
- اختلاف الفقهاء الخمسة (مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل

وداود الظاهري (الذهبي) .

- قِسْمَةُ الخُمْس (في الرد على اسماعيل القاضي) (الذهبي) .
- كتاب الفرائض (الذهبي) .
- رسالة في مسألة الكلب .
- رسالتان أجاب فيها عن رسالتين سُئِلَ فيها سؤال التعنيف .
- رسالة في الغِناء الملهي أمباحٌ هو أم محظور ؟ = كتاب في مسألة السماع (؟) .
- كتاب 'مهِم' السُّنَنِ .
- الاجماع ومسائله في أبواب الفقه .
- كتاب الصلاة .
- كتاب مناسك الحج .

في الفلسفة :

- رسالة في مراتب العلوم = وكيفية طلبها وتعلق بعضها ببعض .
- التقريب لحدّ المنطق بالألفاظ العامية (راجع ، فوق ، ص ٦٠) .

في الأخلاق :

- رسالةٌ في 'مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل = كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس (وقد طبع بعناوين مختلفة أيضاً) .
- فصل في معرفة النفس بغيرها وجَهلها بذاتها .
- رسالة التلخيص لوجوه التخليص = كتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية وفروعها (من تلك) التي لا نصٌ عليها من الكتاب (القرآن) ولا الحديث .
- فصل : هل للموت ألمٌ أم لا ؟

في الطب :

ذكر الذهبي^١ كتباً في الطب لابن حزم منها : مقالة^٢ في شفاء الضدّ بالضدّ ، شرح فصول بقراط ، أحد^٣ الطب ، اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة ، كتاب في الأدوية المفردة ، مقالة في المحاكاة بين التمر والزبيب ، مقالة في النحل .

متفرقات :

وذكر الذهبي^٤ أيضاً مصنّفات لابن حزم لا تبلغ إلى أن تكون كتباً .
انها مقالات^٥ قصار أو فصول محدودة في موضوعات شتى ، منها :

قصر الصلاة ، مراتب العلماء وتواليهم ، مسألة في الروح ، الرسالة الصادقية في الوعد والوعيد ، بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل ، تسمية شيوخ مالك ، بيان الفصاحة والبلاغة (رسالة في ذلك إلى ابن حفصون) ، مسألة في هل السواد لون أم لا ؟ ، تسمية الشعراء الواقدين على ابن أبي عامر ، شيء من العروض ، مؤلف في الظاء والضاد ، التعقّب على الإفليبي في شرحه لديوان المتنبي ، غزوات المنصور ابن أبي عامر .

ابن حزم الأديب والشاعر

كان لابن حزم عناية بالغة من جميع جوانبها : بألفاظها وتراكيبها (نحوها) وبلاغتها وسبيل الاشتقاق فيها ومقارنتها باللغات غيرها . ولا غرو في ذلك ، إن مذهب الظاهر الذي اعتنقه ابن حزم - وهو فهم النصوص على ظاهرها - بلا غوص على الباطن ولا قياس لفظ على آخر ولا صرف لفظ من حقيقة إلى مجاز - قد ألزمه أن يُعنى باللغة ، لأن اللغة عنده هي الوسيلة الأولى إلى فهم المعاني .

ثم كانت له عناية بالغة من جانب آخر . بما أن المذهب الظاهري يرى أن المصدر الأول والأهم في التشريع في الإسلام هو القرآن الكريم ثم الحديث (أو القرآن الكريم والحديث - وليس من فرق بينهما عنده من حيث هما مصدران للتشريع) ، فقد اهتم ابن حزم كثيراً بلغة القرآن ولغة الحديث .

وابن حزم لم يخص اللغة بتأليف مستقل - لا في المفردات ولا التراكيب ولا في البلاغة ، ولكنه أبدى آراءً حجة في جميع هذه الفنون من علم اللغة في ثنايا كتبه المختلفة .

ولا بدّ من إشارة - فوق ما مرّ من قبل (راجع ، فوق ، ص ٥٧) في

« عناصر شخصيته » من معرفة لغاتٍ غير العربية . لا شك في أن ابن حزم كان يَعْرِفُ أشياءَ من العبرية والسُريانية واللاتينية (اللطينية) والأعجمية أو العَجَمِيَّة (لُغَةُ نصارى الأندلس في أيامه — وكانت لهجة متقهقرة من اللاتينية) ولكن ما المَدَى الذي كانت تصل إليه تلك المعرفة ؟ إن سعيد الأفغاني يَجْزِمُ^(١) بأن ابن حزم كان « يُجيد » اللاتينية . ويبدو أنه يَجِبُ أن يكون لابن حزم مشاركة واضحة في اللغة اللاتينية حتى يقول (التقريب لحدّ المنطق ، ٥٢ ، ٥٤) عند الكلام على المقارنة في التعبير عن الكمية والكيفية في اللغتين العربية واللاتينية ، قال :

« ... وهذه عبارة لم تُعْطَ اللغة العربية غيرَها — وقد تشاركها فيها الكيفية — وهذا يستبينُ في اللغة اللطينية عندنا (لاحظُ كلمة : عندنا) استبانة ظاهرة لا تختلّ ... والمكيفية أيضاً في اللطينية لفظٌ يختصُّ بها اختصاصاً بيّناً لا إشكالَ فيه ... لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية ... / وقد ذكرنا قبلاً أن هذه عبارة لم نَقْدِرْ في اللغة العربية على أبْيَنَ منها ، ولهذا المعنى في اللطينية لفظٌ لائحةُ البيانِ غيرُ مشتركة لم توجدْ لها في العربية ترجمة مطابقة ... »

أمّا العَجَمِيَّة (لغة نصارى الأندلس) فكان من المنتظر أن يَعْرِفَ أشياءَ منها بالاحتكاك الاجتماعي . فهل كان ابن حزم يَعْرِفُ اللغة اللاتينية معرفةً مباشرة أم كان يعرفُ « أشياء عنها » من خلال معرفته العامة بالعجمية ؟

وكذلك لا نَعْرِفُ مدى اطلاعه على السُريانية والعبرانية .

(١) « نظرت في اللغة عند ابن حزم » ، محاضرة للاستاذ سعيد الأفغاني ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ، ١٣٨٣ هـ = ١٩٦٣ م (في ٣٨ صفحة) ، راجع ص ١٩ — ٢٠ .

اللغة عند ابن حزم :

بدأت اللغة في البشر ، كما يرى ابن حزم ، بالتوقيف ، أي بتعليم الله تعالى آدمَ أبا البشر « ألفاظَ اللغة » ؛ والدليل على ذلك قولُ الله تعالى : « وعَلَّمَ (الله) آدمَ الأسماءَ كُلَّهَا » (٢ : ٣١ ، سورة البقرة) . ولا يقبل ابنُ حزم أن تكون اللغة اصطلاحاً ، أي تواضعاً من الناس واتفاقهم على ألفاظها لبرهانين يُدلي بهما ابن حزم ، هما :

— إن اصطلاح (اتفاق) جماعة على شيء ما (على لغةٍ أو على غير لغة) يقتضي أن تكون تلك الجماعة على مستوى سام من الثقافة والاختبار . وهذا يقتضي بالتالي أن تكون تلك الجماعة قد قضت وقتاً طويلاً قبل ذلك حتى حصلت على ثقافة واختبار من غير أن يكون لها لغة تتفاهم بها (وهذا غيرُ معقول) .

— والبرهان الثاني مشتقٌ من البرهان الأول :

لو أن جماعةً أرادت أن تتفق على وَضْعِ لغة لوجبَ على تلك الجماعة أن يكون لها لغة تتفاهم بها على تلك الألفاظ التي تَضَعُها (وإذا كان عندَها لغة سابقة ، فما حاجتُها إلى الاصطلاح أو التواضع أو الاتفاق على لغة لاحقة) ؟

وكذلك لا يرى ابنُ حزم أن يكون للغة نشأةً طبيعية (من البيئة الطبيعية التي يعيش فيها جماعة الناس . يقول ابن حزم : لو كان للغة نشأة طبيعية من نِجاجِ البيئة الطبيعية لنشأ كلُّ جماعة في كل بقعةٍ من الأرض على لغة خاصة ، ولما كان بإمكانِ أهلِ قطرٍ أن يتفاهموا مع أهلِ كل قطرٍ آخرَ) . ولكن المُشاهد في العالم — كما يقول ابن حزم — أن اللغات تتداخل في الأقطار المختلفة (هنالك شعوب في أقطار مختلفة تتكلم لغة واحدة ، وهنالك جماعات في قطرٍ واحد تتكلم لغاتٍ مختلفة) .

غيرَ أن هذا لا يمنع - عند ابن حزم - أن يصطلح قومٌ على ألفاظ مستأنفة بعد أن يكون لهم لغة أصلية قديمة . (كما يصطلح أعضاء المجمع العلمي اليومَ على المصطلحات الفنية) . (راجع في ذلك كله إحصاء الأحكام ٢٨ - ٣٠ ، من الجزء الأول) .

ثم ينتقل ابن حزم (الأحكام ، ص ٣٠ وما بعد) إلى مسألة قالية :

إن اللغةَ تعليم من الله تعالى . فهل علّم الله آدمَ لغةً واحدةً أو لغات متعددة ، وما تلك اللغة أو اللغات التي علّمه الله إياها ؟ أهى اللغةُ السريانية أم العبرانية أم اليونانية أم العربية أم هي لغة غيرُ هذه كلّها وقد بادتُ أو نُسيت الآن ؟ ومع أن ابن حزم يقطع يقيناً بأن اللغة السريانية هي أصلُ اللغتين العبرانية والعربية ، فإنه لا يريد أن يقطع بأن السريانية هي اللغة التي علّمها الله لآدم . ولكن يمكنُ عند ابن حزم (الأحكام ٣١) أن يكون الله تعالى قد علّم آدمَ « جميع اللغات التي ينطق بها الناس الآن » . ولكن لعلّ اللغةَ التي علّمها الله لآدم كانت يومذاك لغةً واحدة ثم تشعبت على ألسنة بني آدم مع الزمن ، وهذا ما يميل إليه ابن حزم . ولكن ابن حزم يعود فيستغرب حدوث اللغات الكثيرة ، فهو يقول : إذا كان للناس في زمنٍ من الأزمان لغةً واحدة ، فما الداعي إلى أن يشقّوا منها لغاتٍ أُخرى - إلا أن يكون هنالك إنسان فارغٌ (عنده وقت كثير وليس عنده عمل نافع يعملهُ) .

وابن حزم يذكر أن كلَّ قوم يزعمون أن لغتهم أفضل اللغات ثم ينتقد جالينوس (الأحكام ٣٢) الذي قال : « إن لغة اليونانيين أفضل اللغات ، لأن سائر اللغات إنما هي تشبهُ نباح الكلاب أو نقيق الضفادع » . ويرد ابن حزم على جالينوس رداً عاقلاً فيقول : « وهذا جهلٌ شديد لأن كلَّ سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس ، ولا فرق » .

والانتقاد الذي وجهه ابن حزم إلى جالينوس وجه مثله إلى قوم من العرب قالوا : « إن اللغة العربية أفضل اللغات لأنه نزلَ كلام الله تعالى » . وقد علق ابن حزم على ذلك بقوله (الاحكام ٣٢) : « وهذا (كلام) لا معنى له ، لأن الله عزَّ وجلَّ قد أخبرنا أنه لم يُرْسِلْ رسولاً إلا بلسانِ قومه ... فبكلِّ لغةٍ قد نزلَ كلامُ الله ووَحْيُهُ . وقد أنزلَ اللهُ التوراةَ والإنجيلَ والزبورَ وكلَّهم موسى عليه السلام بالعبرانية ، وأنزلَ الصُّحُفَ على إبراهيم عليه السلام بالسُّريانية . فتساوتِ اللغات في هذا تساوياً واحداً .

وينتقل ابن حزم إلى قول الذين يقولون إن لغةَ أهلِ الجنة وأهلِ النار أيضاً هي اللغة العربية (الاحكام ٣٢-٣٣) . ومعَ أن ابن حزم يقطع بأنه يجب أن يكون لأهل الجنة ولأهل النار لغة يتكلمون بها ، فإنه لا يستطيع أن يقطع في ذلك بشيء .

ويُنهي ابن حزم هذا الفصلَ العامَّ في اللغة بهذا المقطع (ص ٣٣) :

« وقد أدَّى هذا الوَسْوَاسُ العامِّي اليهودَ (أي اعتقاد اليهود بأن لغةَ أهلِ الآخرة ولغةَ الملائكة هي اللغة العبرانية) إلى أن استجازوا الكذبَ والخلفَ على الباطلِ بغير اللغة العبرانية . وادَّعَوْا أن الملائكة الذين يرفعون أعمال البشر (إلى الله) لا يفهمون إلا العبرانية فلا يكتبون عليهم غيرها (غير ما يتكلمون به باللغة العبرانية) . وفي هذا من السُّخْفِ ما ترى . وعالِمُ الخَفِيَّاتِ وما في الضمائر (أي الله) عالمٌ بكلِّ لسانٍ و (بكلِّ) معانيه ، عزَّ وجلَّ » .

تلك هي النظرية العامة لابن حزم فيما يتعلق بنشأة اللغة وتشعُّبها . ولا شكَّ في أن القارئ قد أدركَ أن آراءَ ابن حزم في ذلك تنبعُ من نظريٍّ فقهيٍّ وأن عدداً من تلك الآراء صحيح .

بقيَ هنالكُ أشياءُ عند ابن حزم تتعلق باللغة ، ولكنها تتعلق بالتفاصيل .

والبحث فيها بحثٌ في ألفاظٍ مفردةٍ هي خلافاتٌ تردُّ في القواميس أحياناً أو تظهرُ على ألسنةِ الناسِ أحياناً أخرى . وحسبنا من ذلك كَلِمَةُ نظريتهِ العامة التي أوجزناها في الصفحات الثلاث السابقة .

موضوع النحو عند ابن حزم :

وفي كتاب « الإحكام لأصول الأحكام » أيضاً كلامٌ لابن حزم في النحو . وهو يعالج عدداً من موضوعات النحو معالجةً فقهية فيها كثيرٌ من الجدل . ذكر ابن حزم « الاستثناء » (ص ٣٩٧) مثلاً ، كأنْ تقول : « حضرَ القومُ إلا زيداً » .

يقول ابن حزم : « واختلفوا في نحوٍ (وَجْهٍ) من أنحاء الاستثناء . فقالت طائفة : لا يجوز أن يُستثنى الشيءُ من غير جنسه ... وقالت طائفة : جائز أن يُستثنى الشيءُ من غير جنسه . وبكلا هذين القولين قالت طوائف من أصحابنا الظاهريين ومن إخواننا القياسيين . ونحن نقول إن استثناء الشيء من غير جنسه جائز ، واسمه في العربية عند النحويين الاستثناء المنقطع ؛ وهو حينئذ ابتداءٌ خبرٌ آخرٌ كقائل قال : أتاني المسلمون إلا اليهود . فهذا جائزٌ ، كأنه قال : إلا اليهود فإنهم لم يأتوني . وهذا لا يُنكيرُهُ نحويٌّ ولا لغويٌّ أصلاً ، إذا كان على الوجه الذي ذكرناه . والبرهان القاطع في ذلك قوله تعالى : فسجدَ الملائكة كلُّهم أجمعون إلا إبليسَ ... » .

وفي ثنايا الكلام على النحو يتكلم ابن حزم على « اشتقاق الأسماء » ، وهذا الباب في الأصل من اللغة . ولكن ما قول ابن حزم في الاشتقاق هذا ؟

قال ابن حزم (ص ٣٩٩) :

« وقد سقطَ في هذا (بحث الاشتقاق) كبار من النحويين منهم أبو جعفر النحاس فإنه ألَّفَ كتاباً في اشتقاق أسماء الله عزَّ وجلَّ - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وهذا يلزمُهم القولُ بحدوثِ أسماءِ الله عزَّ وجلَّ . (ذلك)

لأن كل شيء مشتق فإنه مأخوذ مما اشتق منه . وكل مأخوذ فقد كان قبل أن يوجد غير مأخوذ . وقد كانت الأسماء ، على أصلهم ، غير موجودة ، والكلام هنا يطول ويتشعب ويُخْرِجنا عن غرض كتابنا . وأسماء الله عز وجل إنما هي أسماء أعلام ، كقولك : زيد وعمر . والمراد بها الله تعالى الذي لم يزل وحده لا شريك له ، ولا يزال خالق كل شيء لا إله إلا هو ربّ العرش العظيم . وأما الأصوات المسموعة المُعَبَّرُ بها فمخلوقة لم تكن ثم كانت ... والذي نعتقد ونقول (به) ونقطع على صحته (بصحته) أن الاشتقاق كلّه باطل ، حاشا أسماء الفاعلين من أفعالهم فقط (ثم) أسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمية والنفسانية . وهذا أيضاً لا ندري هل أخذت الأسماء من الصفات أم أخذت الصفات من الأسماء ؟ إلا أننا نوقن أن أحدهما أخذ من صاحبه مثل ضاربٍ من « الضرب » ومثل آكلٍ من « الأكل » ، ومثل أبيضٍ من البياض وغضبانٍ من الغضب وما أشبه ذلك . وأما سائر الأسماء الواقعة على الأجناس والأنواع كلّها فلا اشتقاق لها أصلاً ، وليس بعضها قبل بعض ، بل كلّها معاً ... » .

إن ما يُشير به ابن حزم هنا ليس من باب النحو ولا من باب اللغة ، ولكنه من باب الجدال .

– المفروض أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه . فالمنطوق يقضي أن نقول : أصوات الطيور مُستَعْدَبَةٌ إلا صوت البوم والغربان . ولكن ليس من الممتنع أن نقول : جميع الجنود يتمرّنون على إطلاق النار إلا النجّارين (إذا قصدنا – كما يريد ابن حزم نفسه أن يقول – النجّارين الذين هم في فرقة الجيش للهندسة) . فالقضية لا تحتاج في ذلك إلى صدام بين أتباع المذهب الظاهري (المتمسكين بظاهر النص من القرآن والحديث) من جانب وأصحاب القياس (الذين يُحيزون للعقل الإنساني أن يفهم نصوص الدين) من جانب آخر .

— أما كلام ابن حزم في الاشتقاق فهو غير مقبول . إنه يريد أن يجعل « أسماء الله الحُسنى » مختلفة في البناء من سائر الأسماء (ذلك لأنه يرى أن للأسماء الحسنى قداسةً من قداسةِ الله نفسه) . ومعنى هذا أن الاسم « مصوراً » إذا كان معدوداً في الأسماء الحُسنى فلا يجوز أن يكون مشتقاً . وهو يعنى بذلك أن الأسماء الحُسنى أسماءُ الله ، فهي أزلية (موجودة منذ الأزل ، لأنها كانت دائماً موجودة لم يسبقها كلامٌ آخر لأن الله هو الأوّل السابق على كل موجود سواه . فإذا نحن أجزأنا أن تكون أسماء الله الحسنى مشتقة ، كان معنى ذلك — في رأي ابن حزم — أن المصادر التي اشتقت تلك الأسماء منها أقدمُ منها ، وهذا كفر) . أما إذا نحن قلنا : فلان مصورٌ (يرسمُ صوراً للناس) ، فإن الاسم « مصوراً » يكون حينئذٍ مشتقاً لأنه يدلّ على بشرٍ ، والبشرُ ليسوا موجودين منذ الأزل . وهذا بلا شكّ جدلٌ وليس لغةٌ ولا نحواً .

البلاغة :

وُريد ابن حزم أن يسلّك في فِهم البلاغة (بما فيها من مجازٍ وتشبيه وكناية) مسلكه في فِهم اللغة والنحو .

يقول ابن حزم (ص ٤١٣) : « اختلف الناس في المجاز : فقومٌ أجازوه في القرآن والسنة (أجازوا أن يكون في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف ألفاظٌ محمولةٌ على المجاز) وقومٌ منعوا ذلك . إن جميع الكلام في القرآن — فيما يرى ابن حزم — حقيقةٌ لا مجازٌ فيه . نحن نعلمُ مثلاً أن « الزكاة » ، في أصلِ الوَضْع اللغوي ، هي النُموُّ والصّلاح والطهارة (راجع القاموس المحيط ٤ : ٣٣٩) . فلما جاء الإسلامُ وجعل الزكاةَ مقداراً من المال يُخرجه المسلم الغني من أصلِ ماله الذي مرّ عليه الحَوَلُ (العام — مدة سنة) صدقةً إلى المستحقين ، تعيّن عند علماء اللغة أن المعنى الجديد المنقول

عن الوضع الأول الأصيل إلى الوضع المتأخر كان اصطلاحاً ، فهو من أجل ذلك مجازاً . أما ابن حزم فينطلق من أن الله تعالى هو الذي علّم البشر لغاتهم التي يتكلمونها . فلمّا جعل الزكاة هو النموّ ، كان هذا المعنى (أي النموّ) حقيقة . ثم ان الله تعالى لمّا نقل كلمة زكاة من النموّ إلى مبلغ معيّن من المال ليكون صدقة على المستحقين أصبح هذا المعنى الجديد حقيقة أيضاً . ذلك لأن الله هو الذي يُعَيِّنُ أسماء الأشياء . ويَضْرِبُ ابن حزم على ذلك مثلاً مُستغريباً جداً .

يقول ابن حزم (ص ٤١٥) في تفسير قوله تعالى : « فَوَجَدَا فِيهَا (في القرية) جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ » (١٨ : ٧٧ ، سورة الكهف) :

« فقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له ؛ والإرادة لا تكون إلاّ بضميرٍ لحَيٍّ - هذه هي الإرادة المعهودة التي لا يقع اسم إرادة في اللغة على سواها - . فلمّا وجدنا أن الله تعالى قد أوقع هذه الصيغة على الجدار الذي ليس فيه ما يُوجب هذه التسمية ، عَلِمْنَا يَقِيناً أن الله عزّ وجلّ قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى مَيْلَانِ الحائطِ فَسَمَّى الْمَيْلَ إرادةً . وقد قدّمنا أن الله يُسمّي ما شاء بما شاء ... وقد قال قومٌ إن الله قادرٌ على أن يُحدثَ في الجدار إرادة ... وأمّا قوله تعالى : يوم نقولُ لِجَهَنَّمَ : هلِ امْتَلَأَتْ ؟ وتقول : هل من مزيد ؟ (٥٠ : ٣٠ ، سورة ق)

إنّ ابن حزم يعني أن الجملة : وتقولُ (جهنّم) : هل من مزيد ؟ ليس استعارة (مجازاً) بل حقيقةً ، أي أن جَهَنَّمَ قالت « هل من مزيد » قولاً كأنها تَنطِقُ بلسان وشفَتَيْنِ (ص ٤١٦) .

ويستحق شعره خاصة هنا كلمة مفصلة .

بدأ ابن حزم حياته الثقافية ، فيما يبدو ، بالأدب والتوفّر على نظم الشعر .

وفي كتابه « طوق الحمامة » الذي ألّفه سنة ٤١١ هـ (١٠٢٠ م) ، وعمره نحو ستّ وعشرين سنة أو أقلّ قليلاً . ويحسُن أن نطلبَ مقدرة ابن حزم الأدبية - من حيث نثره وشعره وقصصه ^(١) وأسلوبه في هذا الكتاب . في هذا الكتاب نحو سبعمائة وخمسين بيتاً من الشعر أكثرها مختارات من قصائد طوال . فمعنى ذلك أن ابن حزم كان له قبل أن يبلغ السادسة والعشرين من عمره مجموع شعر كبير يمكن اختيار سبعمائة وخمسين بيتاً منه في موضوع واحد من الأدب ، في الحبّ . ولا شك في أن ابن حزم قد استمر في النظم بعد ذلك . ولكن القصائد التي اختيرت منها الأبيات الموجودة في « طوق الحمامة » ثم القصائد التي نظّمها ابن حزم بعد ذلك قد ضاعت كلها . وكان لابن حزم ديوان مجموع . هذا الديوان المجموع لم يصل إلينا . ولقد سلّمت قصيدة ابن حزم في الردّ على نقفور ^(٢) ، إذ أثبتتها الشعراني في كتابه الواسع « طبقات الشافعية الكبرى » .

والشعر الذي وصل إلينا من ابن حزم أكثره في الغزل والنسيب تغليباً عليها العِفّة ، وإن كان في بعضه ما يُخالف ذلك . ثم فيه شيء من الحكمة وشيء من الوصف وشيء من الرثاء . وكان ابن حزم يقول الشعر رويّة وارْتجالاً . وهو يجري في شعره على السليقة لا يتعمّل فيه . من أجل ذلك كان شعره واضحاً بعيداً عن الصنعة بعيداً عن شكل القصيدة القديم : لا وقوف

(١) الحكايات التي أوردها في « طوق الحمامة » خاصة .

(٢) نقفور الثاني فوقاس ملك (امبراطور) الروم حكم من ٩٦٤ الى ٩٦٩ م (٣٥٣ - ٣٥٩ هـ) كان قد بعث الى الخليفة المطيع العباسي (٢٣٤ - ٣٦٤ هـ) بقصيدة في ذم الاسلام . فعهد المطيع الى أبي بكر القفال محمد بن علي بن اسماعيل الشاشي والفقير الشافعي (ت ٣٦٦ هـ او اخر ٣٦٥) بالرد عليها . فرد عليها أبو بكر القفال بقصيدة . وعرف ذلك في الاندلس ، فنظم ابن حزم قصيدة عنوانها : « جواب قصيدة نقفور (عظيم الروم التي وجه بها الى المطيع لله أمير المؤمنين) .

فيه على الأطلال ولا كثرة في أغراض القصيدة (في المختارات التي وصلت إلينا).
غير أن هذا لم يمنع أن يكون في شعره أحياناً في باب الصناعة كناية بعيدة
الغور ثابتة المعنى ، كقوله (نفح الطيب ٢ : ٨٢) :

وذي عَذَلٍ في مَنْ سبانيُ حُسْنُهُ يُطِيل مَلامي في الهوى ويقولُ :
أَمِنْ أَجَلٍ وجهٍ لاحٍ لم تَرَ غيرَه ولم تدّر كيف الجسمُ ، أنتَ عَليْلٌ^(١) ؟
فقلتُ له : أسرَفتَ في اللثومِ فاتِّدُ ؛ فعِندي رَدٌّ لو أشاءُ طويْلُ^(٢) :
ألم تَرَ « أَني ظاهريُّ » وأنني على ما أرى « حقّ يقومَ دليلُ »^(٣) .
وذكروا أن له شيئاً في التجريد الذهني ، وهذا كان قليلاً في الأندلس ،
كقوله (تاريخ الفكر الأندلسي ٧٦) :

تبارك من سَوَّى مذاهبَ خَلْقِهِ على أنكَ النور الأنيسُ الطبيعيُّ .
ولا شكّ عِندي أنكَ الروحُ ساقِـه إلينا مِثالٌ في النفوس اتصالي^(٤) .
عَدِمْنَا دليلاً في حُدوثِكَ شاهداً نقيسُ عليه ، غيرَ أنكَ مرئي^(٥) .
ولولا وقوعُ العينِ في الكونِ لم نقلُ سوى أنكَ العقلُ الرفيعُ الحقيقيُّ^(٦) .

(١و٣) راجع الكناية والتورية المحصورتين بين أهلة صغيرة .

(٢) اتد : تمهل .

(٤) اتصالي (من اتصال النفوس بالعقل الفعال — بالله — كما يقال في الفلسفة) .

(٥) ليس لك شبيهه نقيسك عليه ، فأنت مثال (مفرد : مثل بضم فضم ، من فلسفة أفلاطون) مجرد من المادة ، ولكنك مرئي (منظور ، مشاهد) .

(٦) ولولا وقوع (حدوث ، وجود) العين (الجسم) في الكون (ضدّ العدم ، في الوجود الدنيوي) العقل الرفيع (احد العقول المجردة في الملأ الاعلى) الرفيع : العالي ، المترفع عن التلبس بالصور (ولا يمكن ان يعني ابن حزم به « الله ») .

والذين أرادوا أن يجعلوا شعر ابن حزم عذرياً قصدوا أنه « عفيف » فقط ^(١) ، إذ الشاعر العذري (بالمعنى الذي ساد في المشرق في الدولة الأموية) هو الذي كان يقف شعره وسعادته على رضا امرأة واحدة ، سواء أحبته تلك المرأة أم لم تحبه ، وسواء أكانت خلية (لا زوج لها) أو مشغولة ، وسواء أكانت جميلة أو غير جميلة صبيّة أو عجوزاً . أما ابن حزم فقد ذكر لنا تنقُّله في الهوى ثم نظم الشعر في عدد من النساء ، وقال شيئاً في الغزل المذكور (ولو مزحاً) ، كما رأينا في الأبيات اللامية التي وردت قبل قليل .

مختارات من « طوق الحمامة »

— من المقدمة :

... وبعد ، عصمنا الله وإيّاك من الحسيرة ولا حملنا ما لا طاقة لنا به وقبض لنا من جميل عونه دليلاً هادياً إلى طاعته ووهبنا من توفيقه أدباً صارفاً عن معاصيه... إن كتابك وردني من مدينة المريّة إلى مسكني بحضرة شاطبة تذكر من حسن حالك ما يسرّني وحمدت الله عزّ وجلّ عليه واستدّمته لك واستزدتته فيك . ثم لم ألبث أن اطلع عليّ شخصك وقصدتني بنفسك على بُعد الشقّة وتناهي الديار وشحط المزار وطول المسافة وغول الطريق... ثم كشفت إليّ بإقبالك غرضك وأطلعني على مذهبك سجيّة لم تزلّ عليك من مشاركتك لي في حلوك ومرك وسرك وجهرك ، يحدوك الودّ الصحيح الذي أنا لك على أضعافه لا أبتغي جزاء غير مقابله بمثله . وفي ذلك أقول مخاطباً لعبيد الله بن عبد الرحمن بن المغيرة ابن أمير المؤمنين الناصر ، رحمه الله ، في كلمة لي طويلة . وكان لي صديقاً :

أودّك وودّاً ليس فيه غضاضة وبعض مودّات الرجال سراب .

(١) راجع تاريخ الادب العربي للمؤلف ١ : ٣٦٧ — ٣٦٨ .

وَأَحَضَّتْكَ النَّصْحَ الصَّرِيحَ ، وَفِي الْحَشَى لَوْدُكَ نَقْشٌ ظَاهِرٌ وَكِتَابٌ .
 فَلَوْ كَانَ فِي رُوحِي هَوَاكَ اقْتُلَعْتُهُ وَمُزَّقٌ بِالْكَفَّيْنِ عَنْكَ إِهَابٌ .
 وَمَا لِي غَيْرُ الْوَدِّ مِنْكَ إِرَادَةً ، وَلَا فِي سِوَاهِ لِي إِلَيْكَ خِطَابٌ .
 إِذَا حُزِنْتُ فَالْأَرْضُ جُمَعَاءُ وَالْوَرَى هَبَاءٌ وَسُكَّانُ الْبِلَادِ ذُبَابٌ .

وَكَلَّفْتَنِي - أَعَزَّكَ اللَّهُ - أَنْ أُصَنِّفَ لَكَ رِسَالَةً فِي الْحُبِّ وَمَعَانِيهِ وَأَسْبَابِهِ
 وَأَعْرَاضِهِ وَمَا يَقَعُ فِيهِ وَلَهُ ، عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ ، لَا مُتَزَيِّدًا وَلَا مُفَنَّنًا
 وَلَكِنْ مُورِدًا لِمَا يَحْضُرُنِي عَلَى وَجْهِهِ وَبِحَسَبِ وَقُوعِهِ حَيْثُ انْتَهَى حِفْظِي
 وَسَعَةُ بَاعِي فِيمَا أَذْكُرُهُ . فَبَدَرْتُ إِلَى مَرْغُوبِكَ . وَلَوْلَا الْإِجَابُ لِمَا
 تَكَلَّفْتُهُ . فَهَذَا مِنَ الْفَقْرِ (؟) . وَالْأَوَّلَى بِنَا - مَعَ قِصَرِ أَعْمَارِنَا - أَلَّا نَصْرِفَهَا
 إِلَّا فِيمَا نَرْجُو بِهِ رَحْبَ الْمُنْقَلَبِ وَحَسَنَ الْمَأْبِ غَدًا ...

« وَالَّذِي كَلَّفْتَنِي فَلَا بَدَّ فِيهِ مِنْ ذِكْرِ مَا شَاهَدْتُهُ حُضْرَتِي وَأَذْرَكَتُهُ
 عِنَايَتِي وَحَدَّثْتَنِي بِهِ الثِّقَاتِ مِنْ أَهْلِ زَمَانِي ، فَاعْتَفِرْ لِي الْكِنَايَةَ عَنْ الْأَسْمَاءِ ،
 فَهِيَ إِمَّا عَوْرَةٌ لَا نَسْتَجِيزُ كَشْفَهَا ، وَإِمَّا نَحَافِظُ فِي ذَلِكَ صَدِيقًا وَدُودًا وَرَجُلًا
 جَلِيلًا . وَبِحَسْبِي أَنْ أُسَمِّي مَنْ لَا ضَرَرَ فِي تَسْمِيَتِهِ ، وَلَا يَلْحَقُنَا وَالْمُسَمَّى
 عَيْبٌ فِي ذِكْرِهِ إِمَّا لَاشْتِهَارٍ لَا يَغْنِي عَنْهُ الطَّيُّ وَتَرْكُ التَّبْيِينِ وَإِمَّا لِرِضَا مِنَ
 الْمُحْتَقَرِّ عَنْهُ بِظُهُورِ خَبَرِهِ وَقِلَّةِ إِنْكَارِهِ مِنْهُ لِنَقْلِهِ .

وَسَأُورِدُ فِي رِسَالَتِي هَذِهِ أَشْعَارًا أَقْلَتَهَا فِيمَا شَاهَدْتُهُ ، فَلَا تُتَكَبَّرُ أَنْتَ
 - وَمَنْ رَأَاهَا - عَلَيَّ أَنِّي سَالِكٌ فِيهَا مَسْلَكَ حَاكِي الْحَدِيثِ عَنْ نَفْسِهِ

من باب علامات الحب ، ص ٢٨ :

وَمِنْ عِلَامَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْمَحَبَّ يُحِبُّ أَهْلَ مَحْبُوبِهِ وَقَرَابَتَهُ وَخَاصَّتَهُ حَتَّى
 يَكُونُوا أَحْظَى لَدَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَنَفْسِهِ وَمِنْ جَمِيعِ خَاصَّتِهِ . وَالْبُكَاءُ مِنْ عِلَامَاتِ
 الْحُبِّ . وَلَكِنَّهُمْ يَتَفَاضِلُونَ فِيهِ : فَمِنْهُمْ غَزِيرُ الدَّمْعِ هَامِلُ الشُّوْنِ تُجِيبُهُ عَيْنُهُ

وتحضره دمعته إذا شاء ، ومنهم جمودُ العين عديم الدمع ، وأنا منهم . وكان الأصل في ذلك إدماني أكل الكندر لحفّاقان القلب ، وكان عرض لي في الصبا . فإني لأصاب بالمصيبة الفادحة فأجد قلبي ينفطر ويتقطع وأحس في قلبي غصة أمر من العلقم تحول بيني وبين توفية الكلام حق مخرجهِ وتكادُ تشوقني بالنفس (؟) أحياناً ، ولا تجيب عيني البتّة ، إلا في النُدرة بالشيء اليسير من الدمع

من باب الوصل ، ص ٩٦ :

خبر : ولقد حدثني ثقة من إخواني جليل من أهل البيوتات أنه علق في صباه جارية كانت في بعض دور آله - وكان ممنوعاً منها - فهام عقله بها . قال لي : فتنزّهنا يوماً إلى بعض ضياعنا بالسّهلة غربي قرطبة ، مع بعض أعمامي . فتمشينا في البساتين وأبعدنا عن المنازل وانبسطنا على الأنهار إلى أن غيبت السماء وأقبل الغيث . فلم يكن بالحضرة من الغطاء ما يكفي الجميع . قال : فأمر عمتي ببعض الأغطية فألقي عليّ ، وأمرها بالاكتمان معي . فظنّ بما شئت من التمكّن على أعين الملاء وهم لا يشعرون . ويا لك من جمع كخلاء واحتفال كانفراد . فوالله ، لا نسيت ذلك اليوم أبداً . ولعمري به وهو يحدثني بهذا الحديث وأعضاؤه كلّها تضحك ، وهو يهتز فرحاً على بُعد العهد وامتداد الزمن . ففي ذلك أقول شعراً منه :

يضحكُ الرّوضُ والسجائبُ تبكي
كحبيبٍ رآه صبّ مُعنتي^(١) .

من باب البين ، ص ١٤٣ :

وعنتي أخبرك أني أحد من دهي بهذه الفادحة (موت المحبوب)

(١) الصب (من « صبب » بفتح فكسر : رقة الشوق) : المحب الشديد الحب . المعنى : المشغول (الكثير الاهتمام بمن يحب) .

وتعجّلتُ له هذه المصيبة . وذلك أني كنتُ أشدَّ الناسِ كلفاً وأعظمهم حباً يجارية كانت لي فيما خلا ، اسمها نعيمُ ، وكانت أمنية المتّمني وغاية الحُسْن خُلُقاً وخلُقاً وموافقة لي . وكنتُ أنا (أبا) عذرها (١) ، وكنا قد تكافأنا المودة . ففَجَعَتني بها الأقدار واختَرَمَتها الليالي ومرُّ النهار ، وصارتُ ثالثةَ الترابِ والأحجار ، وسِنِّي حين وفاتها دون العشرين سنة . وكانت هيَ دوني في السِّنِّ . فلقد أقمتُ بعدها سبعةَ أشهرٍ لا أتجرّد من ثيابي ولا تفرُّ لي دَمعة ، على جمودِ عيني وقلّةِ إسعادها (٢) . وعلى ذلك ، فوالله ، ما سلوتُ حتى الآن . ولو قبِلَ فِداء لَفَدَيْتُها بكلِّ ما أملك من ثالد وطارف (٣) وبيعضِ أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعاً . وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذِكْرَها ولا أنست بسِواها . واقد عفا (عَفَى) حُبِّي (٤) لها على كلِّ ما قبله وحرّم ما كان بعده . ومما قلتُ فيها :

مَهْدَبَةٌ بيضاء كالشمسِ إن بدتُ وسائرُ رباتِ الحِجَالِ نجوم (٥) .
أطارَ هواها القلبَ عن مستقرِّه فبعدَ وقوع ظلٍّ وهوَ يحوم (٦) .

مختارات من شعره :

لابن حزم مقطوعة يخاطب فيها عبد الرحمن بن بشير قاضي الجماعة في قرطبة يذكّر فيها شيئاً من علمه ويشكو من أن نشأته في الأندلس (الغرب) :

-
- (١) أبو عذرها = أبو عذرتها : (تزوجها بكرا) .
(٢) قلة إسعاد العين (لا تلبي بالدموع عند الحزن) .
(٣) الثالد والتليد : المال القديم (الموروث) والطارف والطريف : المال الجديد (المكتسب) .
(٤) عفى : غطى على ، أزال ، محا .
(٥) الحجلة (بفتح ففتح) : خباء تكون فيه المرأة المصونة .
(٦) الوقوع : نزول الطائر على غصن أو أرض . حام يحوم : دار حول الشيء (يقول : طال قربه منها من غير أن ينال وطره منها) .

قد خَفَضْتُ مَكَانَتَهُ بَيْنَ أَبْنَاءِ قَوْمِهِ ، وهو يقول : لو كنت واردة إلى الأندلس
من المشرق لكان احتفال أهل الأندلس بي أكبر :

أنا الشمسُ في جَوِّ السماء منيرةٌ ولكنَّ عَيِّي أن مَطْلَمِي الغربُ .
ولو أنني من جانب الشرق طالعٌ لجدُّ على ما ضاع من ذِكْري النهبُ^(١) .
ولي نحوَ أكنافِ العراقِ صِباةٌ ، ولا غرو أن يستوحش الكلفُ الصبُ^(٢) .
فإن نَزَلَ الرحمنُ رحليَ فيهمُ فحينئذٍ يبدو التأسُّفُ والكربُ^(٣) .
فكم قائلٍ : أغفلتُهُ وهو حاضرٌ فأطلبُ ما عنه يَجِيءُ به الكتُّبُ .
هنالك تدري أن للبعدِ غصَّةً وأنَّ كَسَادَ العِلمِ آفتهُ القُرْبُ .
فوا عجباً : من غابَ عنهم تشوُّقوا له ، ودُنُوهُ المَرَمُ من دارِهِمُ ذنبُ .
وإنَّ مكاناً ضاقَ عني لضيقٌ ، على أنه فسيحٌ مَذاهِبه سَهْبُ^(٤) .
وإنَّ رجالاً ضيَّعوني لضيَّعٌ ، وإنَّ زِمَاناً لم أنلْ خَصْبَهُ جَدْبُ .

ولابن حزم مقاطعٌ يَصِفُ بها نفسَه :

★ لي خَلَّتَانِ أذاقاني الأسى جُرْعاً ونفصاً عِيشتي واستهلكتا جِلْدِي^(٥) ؛
كلتاهما تَطَبَّبْنِي نحوَ جبلتها كالصَيْدِ يَنْشَبُ بَيْنَ الذِّئْبِ وَالْأَسَدِ^(٦) .

(١) النهب ...

(٢) الكلف : الذي يتعلق بالامر لا يريد تركه . الصب (راجع ص ٧٧)

(٣) نزل الرحمن رحلي : (قضى الله ان أزور العراق) .

(٤) فيح : واسع . السهب : الأرض المستوية الواسعة .

(٥) الخلَّة : الخلصة . الجلد : الاحتمال للشدائد .

(٦) تطببني : تحبب الي ، تجذبني . جبلتها (بفتح الجيم وبضمها بكسر

الجيم والباء وتشديد اللام) : الخلقة ، الطبيعة .

وفاءُ صدق ، فما فارقتُ ذا مِقَّةٍ فزالُ حزنِي عليه آخِرَ الأبدِ (١) ،
وعِزَّةٌ لا يَحِلُّ الضيمُ ساحتَهَا صرّامةٌ منه بالأموال والولد (٢) .
★ جعلتُ اليأسَ لي حصناً ودرعاً فلم ألبسُ ثيابَ المُستَضامِ .
وأكثرُ من جميعِ الناسِ عِندي يسيرُ صانِي دونَ الأنامِ .
إذا ما صحَّ لي ديني وعِرْضي فلستُ لِمَا تَوَلَّى ذا اهْتِامِ .
تولّى الأمسُ ، والغدُ لستُ أدري أَدْرِكُهُ ؟ ففيما ذا اهْتِمَامِي ؟
★ أرعى النُجومَ كأنّني كُلتُفتُ أن أرعى جميعَ ثُبوتها والخُنُسِ (٣) .
فكأنها والليل نيرانُ الجوى قد أضرمْتُ في فِكْرَتِي من حِنْدَسِ (٤) .
وكأنني أُمْسِيتُ حارسَ رَوْضَةٍ خضراءَ وشُجَحَ نَبْتِهَا بالنَرَجِيسِ .
لو عاش بَطْلَيْمُوسُ أيقنَ أنني أقوى الوَرَى في رصْدِ جرِي الكُنُسِ (٥) .
★ لا يَشْمَتَنُ حاسدي إن نكبةً عَرَضَتْ فالدهرُ ليس على حالٍ بِمُتَّركِي .
ذو الفضل كالتبَرِ يُلْقَى تحت مَترَبَةٍ حيناً ، وطوراً يُرى تاجاً على مَلِكِ .

وزاره محبوبه في المنام فعف عنه . ولمّا استيقظ قال :

بأيّهما أنا بالشُّكرِ بادي : بشُكرِ الطيفِ أم شكرِ الرُّقادِ ؟

(١) المِقة : المحبة .

(٢) صرامة منه بالأموال والولد (آبي الضيم او قبول الظلم ولو اقتضى ذلك ان اخسر اموالي واولادي) .

(٣) الثبوت (النجوم الثابتة في رأي العين) . الخنس (النجوم التي تظهر وتغيب) .

(٤) الحندس : الظلام . قد اضرمت في فكري من حندس ... ؟

(٥) بطليموس : عالم رياضي وفلكي قديم . الكنس : النجوم المتحركة .

سرى وازدادَ في أُمِّي ، ولكن
وما في النومِ من حَرَجٍ ، ولكن
★ ولما رأيتُ الشَّيْبَ حلَّ مَفارقي
رجعتُ إلى نفسي وقلتُ لها: انظري
دَعي دَعواتِ اللّهُوِ قد فاتَ وقتُها
دَعي منزلَ اللذاتِ يُنزلُ أهله
وأيامُ عُمرِ المرءِ مُتعةُ ساعةٍ
وقد آذنتُ نفسي بتقويضِ رحليها^(٢)
وإني وإن أوغلتُ أو سِرَّتُ هارباً

ولابن حزم في الغزل والنسيب :

★ إذا ما رأَت عينيَّ لابسَ حَمرةٍ
غدا لِدَماءِ الناسِ باللَحْظِ سافِكا ،
★ رأيتُ الحبَّ أوْلَهُ التصدّي
فبيننا أنتَ مُغتَبَطٌ مُخْلَى
تقطّعَ قلبي حَسرةً وتقطّرا^(٣)
وضُرَجَ منها ثوبُهُ فتعصّفرا^(٤)
بعينيكَ في أزاهيرِ الخدودِ
إذا قد صرْتَ في حَلَقِ القيودِ^(٥)

(١) أمي (بفتح الهمزة) : قصدي (الرغبة في) .

(٢) آذن : اقترب . بتقويض : هدم . الرحل : متاع البيت ، مسكن
الانسان . نفسي آذنت بتقويض رحلها : اقترب موتي .

(٣) تفتّر : تشقق .

(٤) ضرج : صبغ ، تلوث . تعصفر : أصبح اصفر اللون (مائلا الى الحمرة) .

(٥) مخلى : بلا هم (بلا حب ، لا يحب محبوبا) .

★ كَذِبَ المدَّعي هوى اثنين حتماً مثلما في الأصول كُذِّبَ مانِي (١) .
ليس في القلبِ موضعٌ لحبيب بيِّن ، ولا أُحْدِثُ الأمورُ بَثانٍ (٢) .
فكما العقلُ واحدٌ ليس بهوى غيرَ فردٍ مُباعِدٍ أو مُدانٍ .
هو في شِريعةِ المودَّةِ ذو شكٍّ بعيدٍ من صحَّةِ الإيمانِ .
وكذا الدينُ واحدٌ مستقيمٌ ؛ وكفورٌ من عَقْدِهِ دينان (٣) .

★ يَعِيبُونَهَا عِنْدِي بِشُقْرَةٍ لَوْنُهَا . فقلت لهم : هذا الذي زانها عِنْدِي :
يعيبون لونَ النورِ والتَّبرِ ، ضِلَّةٌ لرأي جَهِولٍ في الغَوَايةِ مُمتدَّةٌ .
وهل عاب لونَ النَّرِ جَسَ الغَضِّ عائبٌ ولون النجومِ الزاهراتِ على البُعدِ ؟
وأبعدُ خَلَقَ اللهُ من كلِّ حِكْمَةٍ مُفضِّلُ جِرمٍ فاحمِ اللونُ مُسودَّ .
به وُصِفَتِ ألوانُ أهلِ جَهَنَّمَ ولُبْسَةُ بَاكِ مُشْكَلِ الأهلِ مُحْتَدَّةٌ (٤) .
ومُذْ لاحَتِ الراياتُ سوداً تَبَيَّنَتِ نفوسُ الورى أنْ لا سبيلَ إلى الرُّشدِ (٥) .

-
- (١) مانِي رئيس دين يقول بالهين (اله الخير او النور واله الشر أو الظلام) .
(٢) بَثان = بعقل ثان . يقول نفر من قدماء الفلاسفة : ان الله ليس جسماً وليس من الممكن ان يباثر خلق الاجسام بنفسه . من اجل ذلك صدر عنه عقل (هو الثاني بعده) وهذا العقل هو الذي يتولى خلق العالم .
(٣) عقده : اضماره في نفسه .
(٤) المشكل : الذي فقد احد اهله . المحتد : الحاد (الذي يحزن على موت اهله فيترك التنعم في الملبس خاصة) . — في هذا البيت اشارة الى ان لبس السواد كان مألوفاً في الاندلس في الحزن على الميت — ويبدو ان هذا كان عادة نصارى الاندلس . اما المسلمون في الاندلس فكان لباسهم في الحداد البياض .
(٥) لاحت (ظهرت) الرايات سوداً (كناية عن قيام دولة بني العباس) . وابن حزم كان هوامع مع الامويين في المشرق وفي الاندلس .

★ متى تشتهي نفسٌ أضرُّ بها الوجدُ ، وتصقبُ دارُ قد طوى أهلها البعدُ؟^(١) .
 وعهدي بهندٍ وهي جارةُ بيتنا ؛ وأقربُ من هندٍ لطالِبها الهندُ .
 بلى ، إنَّ في قُربِ الديارِ لراحةٌ كما يُمسكُ الظمآنُ أن يَدنو الوِرْدُ^(٢) .
 ★ وسائلٍ لي عمّا لي من العُمُرِ ، وقد رأى الشيبُ في الفوَدِ والعمْدُرِ .
 أجبتُه : ساعةٌ ، لا شيءَ أحسبه عمراً سواه بحكم العقل والنظرِ .
 فقال لي : كيف ذا ؟ بيّنه لي ، فلقد أخبرتني أشنعُ الأنبياء والخبرِ .
 فقلتُ : إنَّ التي قلبي بها علقُ قبَلتُها قُبلةً يوماً على خطرِ .
 فما أعدُّ - وإن طالَت سِنِّي - سوى تلك السويعةِ بالتحقيق من عمري .
 ★ أرى دارها في كلِّ حينٍ وساعةٍ ، ولكنَّ مَنْ في الدار عني مغيبُ .
 وهل نافعي قُربُ الديارِ ، وأهلُها على وصلهم مني رقيبٌ مُرقَّبُ .
 ولا بن حزم في الأدب والحكمة :
 ★ وصفوك لي ، حتى إذا أبصرتُ ما وصفوا علّمتُ بأنه هَذَيانُ .
 فالطبلُ جلدٌ فارغٌ ، وطنينه يرتاعُ منه ويفرّقُ الإنسانُ^(٣) .
 ★ ألحٌ ، فإنَّ الماءَ يقدحُ في الصفا ، إذا طال ما يأتي عليه ويذهبُ^(٤) .

(١) الوجد : شدة الحب . تصقب : تقرب .

(٢) الورد : الشرب (الذهاب الى الماء) .

(٣) يفرق : يخاف .

(٤) قدح : ترك اثرا ، حفر حفرة . الصفا : الصخر القاسي .

وَكَثُرُ وَلَا تَفْشَلُ ، وَقَلَّلَ كَثِيرَ مَا فَعَلْتَ ، فَمَاءَ الْبَشْرِ جَمٌّ وَيَنْضَبُ (١) .
 فَلَوْ يَتَغَذَّى الْمَرْءُ بِالسُّمِّ قَاتَهُ وَقَامَ لَهُ مِنْهُ غِذَاءٌ مَجْرَبٌ (٢) .

★ سَيَكُونُ الَّذِي 'قُضِيَ' سَخِطَ الْعَبْدُ أَمْ رَضِيَ .
 فِدَعِ الْهَمَّ ، يَا فَتَى . كُلُّ هَمٍّ سَيَنْقُضِي .

★ إِنْ كَانَتْ الْأَبْدَانُ نَائِيَةً ، فَنَفُوسُ أَهْلِ الظَّرْفِ تَأْتِلُ .
 يَا رَبُّ مَفْتَرِقَيْنِ قَدْ جَمَعْتَ قَلْبَيْهِمَا الْأَقْلَامُ وَالصَّحُفُ .

قصيدة نغفور ملك الروم والرد عليها :

في الأدب العربي ثلاثُ قصائد تمثل جانباً من تاريخ الأدب ومن تاريخ الجدال ومن تاريخ الثقافة وتاريخ الفقه أيضاً . وقد أحببتُ أن آتي من هذه القصائد الثلاث بمشتخبات ، مائةٍ وعشرين بيتاً ، تعرِّضُ علينا صورة من صور العصر الذي قيلت فيه ، وهو عصر يمتد مائة سنة كاملة . ومع أني قد حذفْتُ عدداً كبيراً من الأبيات ، حبّاً بالاختصار أو تحاشياً للألفاظ المسيئة بلا فائدة ، فإنه قد بقي ألفاظ دالّةٌ على اتجاه العصر في المواقف الدينية المختلفة .

والقصائد الثلاث ليست من النمط العالي في التعبير الأدبي ، لأن الموضوع المعالَج - جوانب من الجدال الديني - من موضوعات الدين والفلسفة لا من الموضوعات الوجدانية . ويبدو أن أكثر ما أقلق الشعراء الثلاثة كان تطلُّبُ القوافي لقصائدهم الطِّوال ، فكثُرَ عندهم في القوافي خاصة صيغٌ للجمع غير مألوفةٍ أو غير صحيحة ، كما ترى أحياناً في الحواشي . وربما وجدنا مثل هذه الصيغ في ثنايا الأبيات أيضاً .

(١) تفشل : تضعف . جم : كثير . ينضب : يجف .

(٢) قاته : عصمه من الجوع ، غذاه .

وفي كثير من الأحيان تتخلَّلُ الأبياتُ فتَفْقِدُ شيئاً من المنطق في تواليها -
ومن الصعب أن يظهر هذا الخطأ في نماذج مختارة ، ومع ذلك فقد أشرتُ إلى
مكان واحدٍ من ذلك في قصيدة أبي بكر القفَّال . ثم إن السردَ المتوالي
لعددٍ من الحقائق والآراء قد جعل البناء الشعريَّ ضعيفاً .

١ - قصيدة نقفور :

كان نِقْفُورُ فوقاسُ قائداً قديراً مُوفقاً حارب في المشرق والمغرب واستولى
على جزيرة إقريطش (كريت) من أيدي المسلمين ، وحارب سيف الدولة
الحمدانيَّ واستولى على عدد من المدُن في سوريا .

في هذه الأثناء كانت الملكة ثيوفانو قد كرهت زوجها الملك رومانوسَ
الثاني (٩٥٩ - ٩٦٣ م) وأحبَّت القائد نقفور فقتلت زوجها بالسُّمِّ في
الأغلب ثم تزوجت نقفور وساعدته على أن يتسبَّح عرش الروم باسم نقفور
الثاني (٩٦٣ - ٩٦٩ م = ٣٥٢ - ٣٦٠ هـ) .

وكانت أيامُ نقفورَ الثاني أيام اضطرابٍ في القسطنطينية نفسها وفي الولايات
التابعة لها أيضاً . في هذه الفترة استرد سيف الدولة كل ما كان نقفور قد استولى
عليه . ثم شرب نقفورُ بالكأس التي سقى بها غيره فدبَّرت ثيوفانو مقتله :
ذبحه ابنُ أخته يوحنا جيمسكي ، وكان فتى قوياً جميلاً في منتصفِ عشرينِ
الأربعين من العمر . ثم إنَّ ثيوفانو اتخذت يوحنا زوجاً جديداً . ثم مات يوحنا
مقتولاً بالسُّمِّ ، عام ٩٧٦ م (٣٧٠ هـ) (١) .

وكان نقفورُ فوقاس كارهاً للإسلام والمسلمين سياسياً وحضارياً أيضاً فأشار
على بعضهم - وكان مُسلماً مُرتداً ، كما يبدو (راجع مثلاً البيت الرابع

(١) الروم وصلاتهم بالعرب ، تأليف اسد رستم ، بيروت (دار المكشوف)
١٩٥٥ - ١٩٥٦ م . راجع ٣٤:٢ وما بعد .

والثلاثين من القصيدة الثانية : قصيدة أبي بكر القفال) .

وأرسل نقفور هذه القصيدة إلى الخليفة العباسي المطيع لله (٣٣٤-٣٦٣هـ = ٩٤٦ - ٩٧٤ م) . وفيما يلي الأبيات المختارة من هذه القصيدة :

من الملك الطهر المسيحي رسالة^(١) إلى قائم بالملك من آل هاشم^(٢) .
أما سمعت أذنك ما أنا صانع ؟ بلى ، فعداك العجز عن فعل حازم .
فإن تك عمّا قد تقلدت^(٣) نائماً^(٤) ، فإنني عمّا همّني غير نائم .
ثغوركم لم يبق فيها ، لو هنّيكُم وضعفكم^(٥) ، إلا رسوم المعالم^(٦) .
فتحنا ثغور الأرمنية كلّها وأهل الرها لاذوا بنا وتحزّموا^(٧) .
وإقريطش مالت إليها مراكبي على ظهر بحر مزبد متلاطم^(٨) .
فحزناهم أسراً ، وسيقت نساؤهم ذوات الشعور المسبّلات الفواحم^(٩) .

(١) قائم بالملك (خليفة) . من آل هاشم (من بني العباس) .

(٢) تقلدت : حملت (من منصب الخلافة) .

(٣) الثغر (منطقة الحدود) التي يخشى مجيء العدو منها . الوهن :

الضعف . رسوم المعالم : أشكال الدولة ومظاهر الحكم .

(٤) الرها بلدة في شمالي العراق والشام . لاذ : التجأ . في الاصل

« تحزموا » (بالزاي) ، ولا وجه له . اقرأ : تحرموا (بالراء) :

تمنع واطمأن (واصبح حراماً على الآخرين ان ينالوه بأذى) . بمنديل

مولى جل عن وصف آدم (يعتقد النصارى ان المسيح كان قد استعمل

منديلاً في اثناء محنته قبل ان يرفعه الله اليه . هذا المنديل كان عند

اهل الرها . فلما حاصر نقفور المدينة استشفع الاهلون اليه بهذا

المنديل . جل عن وصف آدم (عن صفات البشر) لاعتقاد النصارى في

المسيح انه فوق البشر .

(٥) اقريطش جزيرة كريت . استولى عليها نقفور من يد المسلمين .

(٦) حاز الرجل شيئاً : حصل عليه ، استولى عليه . الشعور المسبّلات

(الطويلة) الفاحمة (السوداء) .

وكم ذاتِ خِدرٍ حُرّةٍ علويّةٍ مُنعمّةٍ الأطرافِ غرثى المعاصم^(١) .
سببينا وسقنا خاضعاتٍ حواسراً بغيرٍ مهورٍ ، لا ولا حُكمٍ حاكمٍ^(٢) .
وملنا إلى ارتاحكم وحريمها بمُعجزةٍ تحت العَجاجِ السوالم^(٣) .
فأهوتُ أعاليها وبُدِّلَ رسمُها من الإنسِ وحشاً بعدَ بيضٍ نواعمٍ^(٤) .
إذا صاح فيها اليومُ جاوبهُ الصدى ، وأسعدهُ في النوحِ نوحُ الحمايمِ^(٥) .
أيا قاطني الرملاتِ - ويحكموا - ارجعوا إلى أرضِ صنعاءِكم وأرضِ التهامِ^(٦) .
ألا شمروا ، يا آلَ حَرَآنَ ، ويُلْكُمُ ، أتتُكمُ جيوشُ الرومِ مثلِ الغمامِ^(٧) .
فعودوا إلى أرضِ الحجازِ أدلةً واخلتوا بلادَ الرومِ أهلِ المكارمِ .

-
- (١) ذاتِ خدر : مصونة . علوية (بفتح ففتح) من نسل الامام علي (شريفة) . وفي الاصل علوية (بضم فسكون) ، ولا وجه لها في المعنى ولا تستقيم في الوزن .
- (٢) حواسر : كاشفات عن وجوههن . بغير مهور (بلا زواج شرعي) ولا حكم حاكم ، قاض : لم يفرق قاض بينهن وبين ازواجهن الاولين فيعطيهن لازواج جدد . يضاف الى ذلك ان المسلمة لا يجوز ان يتزوجها غير مسلم .
- (٣) ارتاح اسم قصر (قلعة) . حريمها (نساؤها) - ولا وجه هنا للتأنيث الا اذا صرف الضمير الى البلدة التي فيها تلك القلعة) . العجاج : غبار الحرب . السوالم (؟) .
- (٤) فاهوت (تهدمت) . رسمها : مكان البناء (الذي كان يسكنه الناس) . وحشاً (خلاء من الناس) بيض (جمع بيضاء : امرأة جميلة) . ناعمة : عائشة في رفاهية .
- (٥) اسعده : ساعده ، رافقه .
- (٦) الرملات البادية . صنعاء (عاصمة اليمن) كناية عن عرب الجنوب . وتهامة (شاطئ الحجاز) كناية عن عرب الشمال .
- (٧) شمروا (ارحلوا ، اهربوا) يا آل حاران (سكان شمالي العراق وشمالي الشام) . مثل الغمام (السحاب) : كثير .

سَأَلْتَنِي بِحَيْشِي نَحْوَ بَغْدَادَ سَالِمًا إِلَى بَابِ طَاقٍ ثُمَّ كَرَّخَ الْقِمَاقِمَ ^(١) .
فَأَحْرَقُ أَعْلَاهَا وَأَهْدِمُ سُورَهَا وَأَسْبِي زُرَارِيهَا عَلَى رُغْمِ رَاغِمِ .
وَمِنْهَا إِلَى شِيرَازَ وَالرِّيَّ ، فَاغْلَسَمُوا ؛ خُرَاسَانَ قَصْدِي بِالسِّيُوفِ الصَّوَارِمِ .
فَأَسْرَعُ مِنْهَا نَحْوَ مَكَّةَ سَائِرًا أَجُرَّ جَيُوشًا كَاللَّيَالِي السَّوَاغِمِ ^(٢) ؛
وَأَتْرُكُهَا قَفْرًا يَبَابًا بِلَاقِعًا خَلَاءً مِنَ الْأَهْلِينَ أَرْضَ الْمَعَالِمِ ^(٣) .
وَأُسْرِي إِلَى الْقُدْسِ الَّتِي شَرُفَتْ لَنَا عَزِيزًا مَتِينًا ثَابِتًا لِلدَّعَائِمِ .
مَلَكْنَا عَلَيْكُمْ حِينَ جَارَ قَوْيُكُمْ وَعَامَلَكُمْ بِالْمُنْكَرَاتِ الْعِظَائِمِ .
قُضَاتِكُمْ بَاعُوا ، جِهَارًا ، قِضَاءَهُمْ كَبِيعَ ابْنِ يَعْقُوبَ بِبَيْخُسِ الدَّرَاهِمِ ^(٤) .
شِيُوخُكُمْ بِالزُّورِ طَرًّا تَشَاهَدُوا ، وَبِالْبَزِّ وَالْبَرْطِيلِ فِي كُلِّ عَالَمٍ ^(٥) .
سَأَفْتَحُ أَرْضَ الشَّرْقِ طَرًّا وَمَغْرِبًا وَأُنْشُرُ دِينَ الصَّلْبِ نَشْرَ الْعِمَائِمِ ^(٦) .

(١) باب الطاق : محلة في بغداد (في الرصافة ، او الجانب الشرقي من بغداد) . الكرخ هي الجانب الغربي من بغداد . القمقام : السيد الواسع الخير ، والعدد الكثير من الناس .

(٢) السواجم يقصد بها الشاعر جمع ساجمة او مسجمة (العين اذا سال دمعها او السحابة اذا هطل ماؤها) ولا وجه لذلك هنا ، الا اذا قصد « الليالي الممطرة » وتكون اشد على الانسان من الليالي التي فيها صحو .

(٣) القفر واليباب والبلقع والخلاء (خراب ولا سكان فيها) .

(٤) ابن يعقوب هو يوسف . ببخس الدراهم (بمبلغ زهيد قليل) .

(٥) الشيوخ هنا (من يتولى امر الدين) . طرا : جميعا . تشاهدوا (تشهدوا) بالزور (بالباطل) وبالبز (ثياب الحرير) في كل عالم (في كل مجموع من الناس) .

(٦) دين الصلب : الذي يؤمن اتباعه بصلب المسيح (النصرانية) . نشر العمام : كما تنشر العمامة اذا حلت (انتشارا واسعا) .

فعمسى علا فوق السموات عرشه؛ يفوز الذي والاه يوم التخاصم^(١) .
وصاحبكم بالترب أودى به الشرى فصار رفاتاً بين تلك الرماثم^(٢) .
تناولتكم أصحابه بعد موته بسب وقذف وانتهاك المحارم^(٣)

ويبدو أن نفرأ كثيرين من أهل المشرق قد حاولوا مناقضة هذه القصيدة فلم يتيسر لهم شيء من ذلك . واستطاع أبو بكر القفال أن ينظم مناقضة جيدة .

هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي^(٤) ، كان مولده سنة ٢٩١ هـ (٩٠٣ - ٩٠٤ م) وكانت وفاته في ذي الحجة من سنة ٣٦٥ (آب - أغسطس ٩٧٦ م) . وكان أبو بكر القفال فقيهاً عارفاً بالأصول والفروع ولغوياً أديباً شاعراً . ولم يكن في بلده مثله في العلم بالمشافعي ، كما كان له عدد من التأليف في أصول الفقه وفروعه .

وفيما يلي الأبيات المختارة من قصيدة القفال الشاشي :

أتاني مقالٌ لأمرٍ غير عالم بطُرُقِ مجاري القول عند التخاصم .
تخرصَ ألقاباً له جدٌ كاذبٌ ، وعددٌ آثاراً له جدٌ واهم^(٥) .

-
- (١) يفوز (ينجو) الذي والاه (امن به) يوم التخاصم (القيامة) .
(٢) صاحبكم (محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) . الرفات (المتفقت من كل شيء) . الرمة (بكسر الراء) : الجثة البالية ، المتهرئة .
(٣) يشير الى حروب الصحابة ايام الامام علي . . القذف : اتهام الناس في اعراضهم . انتهاك المحارم : الاعتداء على حدود الله (على ما لا يجوز فعله) .
(٤) الشاش مقاطعة في شمالي شرقي قارة اسية .
(٥) تخرص : كذب . تخرص ألقاباً (ادعى القيام بأعمال عظيمة) . جد كاذب (كثير الكذب) .

وافرط إرْعاداً بما لا يُطبقه ، وأدلى ببرهان له غير لازم .
 تسمى بطهر وهو أنجسٌ مشترك - 'مدنسة' أثوابه بالمداسم^(١) .
 وقال : مسيحي . وليس كذاكم ؛ أخو قسوة لا يحتذي بالمراحم^(٢) .
 وليس مسيحياً جهولاً مثلث^(٣) يقول لعيسى جلّ عن وصف آدم^(٤) .
 وما الملك الطهر المسيحي غادراً ولا فاجراً ركّانةً للمظالم^(٥) .
 تثبت - هداك الله - إن كنت طالباً لحقّ ، فليس الخبطُ فعلَ المقاسم^(٦) .
 ولا تتكبر بالذي أنت لم تنل ، كلايس ثوب الزور وسطَ المقاوم^(٧) .
 تعدّد أياماً أنت لوقوعها سنون أتت من دهرنا المتقادم .
 سبقت بها دهرأ ، وأنت تعدّها لنفسيك لا ترضى بشرك المساهم^(٨) .
 وما الفخر في ركض على أهل غيرة ، وهل ذاك إلا من مخافة هازم ؟^(٩) .

-
- (١) المداسم (يقصد جمع مدسم) . مدنسة (نجسة) اثوابه بالمداسم (بالدسم أو وسخ اللحم والسمن ونحوهما) .
 (٢) يدعي أنه مسيحي ، وليس هو كذلك ، إذ أنه قاس لا رحمة عنده (والنصرانية تأمر بالرحمة) .
 (٣) اعراب الشطر الاول لا يستقيم . المقصود : ليس مسيحياً ولكنه جاهل يقول في الله أنه ثلاثة ثم يدعي أن عيسى غير البشر (أي اله) .
 (٤) والملك المسيحي لا يكون غداراً أو (فاسقاً منغمساً في المعاصي) يركن (يطمئن) الى الظلم (يصبح الظلم عادة له) .
 (٥) الخبط : السير على غير هدى . المقاسم (؟) . قاسم فلان فلانا : اقسام له يمينا ، شاركه في شيء .
 (٦) تكثر : ادعى الاكثار من (المال أو غيره) . المقاوم (؟) .
 (٧) سبقت . . . (حدثت قبلك ، وانت الآن تدعيها لنفسك) . المقاوم ، وفي نسخة المقادم (؟؟) .
 (٨) بشرك المساهم (بأن يشركك - بفتح الراء - فيها من سساهم أو اشترك فيها) .

ومِصِصَةٌ بِالْغَدْرِ قَتَلَتْ أَهْلَهَا ، وذلك في الأديان إحدى العظائم ^(١) .
تُرى نحن لم نُوقِصْ بِكُمْ وبلادكم وقائعَ يُثْنِي ذِكْرُهَا في المواسم ^(٢) .
مُثْنٍ ثَلَاثًا مِنْ سِنِينَ تَتَابَعَتْ ندوسُ الذُّرَى مِنْ هَامِكٍ بِالْمَنَاسِمِ ^(٣) .
أَلَمْ نَفْتَحِ الْأَقْطَارَ شَرْقًا وَمَغْرِبًا فُتُوحًا تَنَاهَتْ فِي جَمِيعِ الْأَقَالِمِ ؟ ^(٤) .
فَمِنْكُمْ أَخَذْنَا كُلَّ مَا قَدْ أَخَذْتُمْ وَأَضْعَافَ أَضْعَافٍ لَهُ بِالصِّمَاصِمِ ^(٥) .
طَرَدْنَاكُمْ قَهْرًا إِلَى أَرْضِ رُومِكُمْ فَطِيرْتُمْ مِنَ السَّاحَاتِ طَرْدَ النِّعَائِمِ ^(٦) .
وَلَوْلَا وَصَايَا لِلنَّبِيِّ مُحَمَّدٍ بِكُمْ ، لَمْ تَنَالُوا أَمْنًا تِلْكَ الْمَجَائِمِ ^(٧) .
وَعَظِّمْتَ مِنْ أَمْرِ النِّسَاءِ ، وَعِنْدَنَا لَكُمْ أَلْفُ أَلْفٍ مِنْ إِمَاءٍ وَخَادِمٍ ^(٨) .

-
- (١) المصيصة بلدة قرب طرسوس (في أقصى الجنوب الشرقي من اسية الصغرى) .
(٢) وقائع : معارك . يثنى (على) ذكرها (تمدح لأنها كانت انتصارات) في المواسم (في الأماكن والأزمنة التي يجتمع فيها الناس) .
(٣) الذرى جمع ذروة (أعلى الشيء) . الهامة : الرأس . المنسم (بفتح الميم وكسر السين) : خف البعير .
(٤) تناهت (استقرت) . الأقالم = الأقاليم .
(٥) يقصد صماصمة (جمع صمصام : سيف قاطع) . والصمصام جماعات الناس .
(٦) أرض الروم = اسية الصغرى . طرد النعائم (جمع نعامة) : بسرعة شديدة (كما يتفق في صيد النعام) .
(٧) المجثم : مكان وقوف الطير . لولا أن محمدا رسول الله أوصى (ألا نقاتل إلا من قاتلنا) لما تركناكم تعيشون بأمن في أوطانكم .
(٨) وعظمت (أكثرت من عدد النساء اللواتي أسرتموهن) . . . الأمة : الفتاة الخادمة .

ولكن كرمنا إذ ظفّرنا ، وأنتمْ ظفّرتُمْ فكنتمْ قدوة للآلئ (١) .
وقلتَ : « ملكناكم يحوّر قضاتكم وبينعهمْ أحكامهم بالدراهم » (٢) .
وفي ذاك إقرارٌ بصِحّة ديننا ، وأنا ظلمنا فابتلينا بظالم (٣) .
وعددتْ بلدانا تريد افتتاحها ؛ وتلك أمان ساقها حلمٌ حالم .
وليس وليّاً للمسيحْ مثلثٌ فيرجوه نقفورٌ لحوّر المآثم (٤) .
وعيسى رسولُ الله مولودُ مريم غذّته كما قدْ غذّيتْ بالمطاعم (٥) .
وأما الذي فوقَ السمواتِ عرشه فخالقُ عيسى وهو مخيي الرماثم (٦) .
وما يوسفُ النجارُ بعلاً لمريم - كما زعموا - أكذبُ به قولَ زاعم (٧) .
وأنجيلهم فيه بيانٌ لقولنا وبشرى باتٍ بعدُ للرسل خاتم (٨) .
وسماه بارقليطَ يأتي بكشفٍ ما أتاها به من حملة غيرَ كاتم (٩) .
وان كان قد ماتَ النبيُّ محمدٌ فأسوةٌ كلُّ الأنبياء الأعاضم (١٠) .

-
- (١) اللئيم تجمع على لئام وألام (والشاعر جمعها على الائم) .
(٢) الجور الظلم .
(٣) كان ذلك عقاباً لنا . إذ ظلم حكامنا فوقع القصاص علينا .
(٤) الذي يعتقد بالتثليث لا يمكن أن يكون ولياً (تابعاً) للمسيح . من أجل ذلك لا يمكن أن يكون نقفور (وهو يقول بأن الله ثلاثة) داخلاً في الذين يمكن أن ينالوا شفاعته لدى الله بوساطة المسيح .
(٥) المسيح كان يأكل الطعام مثل أمه فلا يمكن أن يكون أكثر من انسان .
(٦) الرمة (بكسر الراء) : الجثة المتهرئة .
(٧) بعل : زوج (يزعم النصارى أن يوسف النجار كان قد خطب مريم لنفسه ثم ولدت مريم عيسى قبل أن يتزوجا) .
(٨) وفي الانجيل بشارة بأن (محمداً سيأتي بعد عيسى وسيكون خاتماً للأنبياء ، أي آخرهم ، عليهم جميعاً من الله الصلاة والسلام) .
(٩) والاشارة الى محمد رسول الله في الانجيل بلفظ بارقليط (فارقليط) .
(١٠) مات النبي محمد كما مات جميع الأنبياء وكما يموت جميع الناس .

وعيسى له في الموت وقتٌ مؤجلٌ يموت له ، كالرسل من آلِ آدم^(١) .
 فمن مبلغٌ نِقفورٍ عني مقـالتي جواباً لما أبداه من نظمٍ ناظم ؟
 لأن كان بعضُ العرب طارت قلوبهم أو ارتد منهم حشوةٌ كالبهائم^(٢) ،
 لقد أسلمت في الشرق هندٌ وسيندها وصينٌ وأتراكُ الرجال الأعاجم^(٣) ؛
 بتدبيرٍ منصورٍ بنِ نُوحٍ وجنده وأشياخه أهلِ النهى والعزائم^(٤) .
 جزى الله سيفَ الدولة الخيرَ باقياً وأكرمَه بالفاضلات الكرائم^(٥) .
 وألبس منصورَ بنَ نوحٍ سلامةً تدوم له ما عاش أدومَ دائم^(٦) .
 هما أمنا الإسلام من كلِّ هاضم وصانا بناء الدين عن كلِّ هادم^(٧) .
 ومن مبلغٍ نِقفورٍ عني نصيحة بتقدمة قدام عَضِّ الأباهم^(٨) .

- (١) عيسى وحده سيموت ، فيما بعد ، قبيل يوم القيامة .
 (٢) طارت قلوبهم (خافوا ؟) ارتد : رجع (عن الاسلام) . حشوة (من جهال الناس ؟) .
 (٣) الشطر الثاني لا يستقيم في المعنى . اقرأ : وصين وترك من رجال اعاجم .
 (٤) منصور بن نوح اسم لاثنتين من ملوك الدولة السامانية : توفي الاول سنة ٣٦٦ هـ ، والثاني سنة ٣٨٩ هـ ، وليس لهما ما يمكن الفخر به في هذا المجال . النهى : العقل .
 (٥) سيف الدولة امير حلب معروف بحروبه ضد الروم والدفاع عن البلدان الاسلامية ، وفي عدد من غزواته لم ينتصر على الروم (وان كان المتنبى قد جعل جميع غزوات سيف الدولة انتصارات) .
 (٦) مات ابو بكر القفال صاحب هذه القصيدة في اخر سنة ٣٦٥ هـ (٩٧٦ م) قبل موت منصور بن نوح الاول والثاني ، ولذلك هو يدعو (لاحدهما او لهما كلاهما) بطول العمر .
 (٧) الهاضم : الهاجم ، الظالم ، الذي ينقص الناس حقهم .
 (٨) بتقدمة (في فسحة من الوقت) قدام (قبل) عَضِّ الاباهم (جمع ابهام بالكسر : الاصبع الغليظة : الخامسة في اليد اليمنى الى اليسار . . .) ، قبل الندم .

أَتَتْكَ خِرَاسَانُ تَجُرُّ خِيُولَهَا مُسَوِّمَةٌ مِثْلَ الْجَرَادِ السَّوَائِمِ^(١) .
 كَهَوْلٌ وَشَبَّانٌ حَمَاسَةٌ أَحَامِسٌ مِيَامِينَ فِي الْهَيْجَاءِ غَيْرَ مَشَائِمِ^(٢) .
 غَزَاةٌ شَرَوْا أَرْوَاحَهُمْ مِنْ إِلَهِهِمْ يَجْنَتَاهُ ؛ وَاللَّهُ أَوْفَى مُسَاوِمِ^(٣) .
 فَإِنْ تُعْرِضُوا فَالْحَقُّ أَبْلَجٌ وَاضِحٌ مَعَالِمُهُ مَشْهُورَةٌ كَالْمَعَالِمِ^(٤) .
 وَنَرْجُو بِفَضْلِ اللَّهِ فَتْحًا مَعْجَلًا نِزَالُ بَقُوسِطَنْطِينِ ذَاتِ الْحَارِمِ^(٥) .
 هُنَاكَ تَرَى نِقْفُورًا ، وَاللَّهُ قَادِرٌ ، يُنَادِي عَلَيْهِ قَائِمًا فِي الْمَقَاسِمِ^(٦) .
 فَيَضْحَكُ مِنَّا سِنَّ جَذْلَانَ بِاسْمٍ ، وَيُقْرِعُ مِنْهُ سِنَّ خَزْيَانَ نَادِمِ^(٧) ،
 وَإِنْ تُسَلِّمُوا فَالسَّلَامُ فِيهِ سَلَامَةٌ وَاهْنَا عِيشَ لَلْفَتَى عِيشَ سَالِمِ^(٨) .

-
- (١) مسومة (هنا) : معدة ، مهيأة . السوائم (جمع سائمة) : البهيمة المرسلّة الى الرعي (المقصود : كثرة تاكل كل شيء) .
 (٢) الاحامس : الاشداء في الحرب . ميامن : مباركون . الهيجاء : الحرب . الاشائم : مشؤومون (لا ينجحون في عمل ، ولا ينجح الذي يشركهم) .
 (٣) شري : باع . باعوا انفسهم في سبيل الله . والله وعدهم الجنة ، وهو يفي بكل ما يعد .
 (٤) ابلج : ابيض . معالمة : اقسامه ، حدوده ، مظاهره . مشهورة : معروفة . كالمعالم (مثل العلامات الموجودة على اطراف الطرقات لدلالة المسافرين) .
 (٥) قسطنطين (هنا) : القسطنطينية . ذات المحارم (الحرمات) : اماكن كثيرة مقدسة .
 (٦) ينادى عليه . . . يباع بالزاد العلني مع بقية الغنائم .
 (٧) نرى نحن هذا المشهد فنضحك من الجذل (الفرع) ، بينما هو في خزيه (ذله) نادم على ما كان منه .
 (٨) فان تسلموا (تدخلوا في الاسلام) فالسلم فيه نجاة لكم . وافضل احوال العيش ان يكون الانسان آمنا على نفسه .

وفي تاريخ الثقافة قرائنٌ تدلُّ على أن اللغة العربية كانت على شيء من الانتشار في الإمبراطورية الرومية (البيزنطية) بين الطبقة المثقفة على الأقل .

إن قصيدة أبي بكر القفّال قد أرسلت إلى بلاط القسطنطينية . ثم اتفق أن عبد الملك بن محمد الشاعر من أهل المشرق غزا إلى بلاد الروم ، في عام النفي . ثم اتفق أنه أُسِرَ وُحِلَ إلى القسطنطينية . فلمّا وصل إليها وعُرف أنه في الأسرى اجتمع عليه الأُخبار (رجال الدين) يسألونه عن الشيخ (أبي بكر القفّال) من هو ؟ ومن أي بلد هو ثم يتعجبون من قصيدته ويقولون : ما عَلِمنا أن في الإسلام رجلاً مثله ^(١) . وهذا كقرينة جازمة تدلّ على انتشار اللغة العربية بين المثقفين من الروم ، وهي أن الأدب البيزنطي (الرومي المتأخر - في القرن الرابع للهجرة والعاشر للميلاد) كان يتأثر بالأدب العربي ، على ما ذكر مؤرّخ الدولة البيزنطية لويس برهيه ^(٢) .

أما الأبيات المختارة من قصيدة ابن حزم (وهو موضوع هذه الدراسة) فهي التي تلي :

من المحتمي لله ربّ العوالم ، ودين رسول الله من آلِ هاشم ^(٣) ؛
محمد الهادي إلى الله بالتقى وبالرُشد والإسلام أفضل قائم ،
إلى قائل بالإفك جهلاً وضلّة على النقفور المنبري في الأعاجم ^(٤) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (مصر ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه) ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م الجزء الثالث ، ص ٢٠٥ .

(2) Louis Bréhier, Le Monde Byzantin, vol. 3 (La Civilisation Byzantine) 416-9, cf. 397, 398 .

(٣) من المحتمي (؟) المحتمي بالله (؟)

(٤) الافك : الكذب . النقفور (كسر القاف والفاء مجازاة للفظ في اللغة اليونانية) . المنبري : المتصدي والمبار (للرد على الاسلام) .

دَعَوْتُ إِمَامًا لَيْسَ مِنْ أَمْرِ آلِهِ بِكَفَيِّهِ إِلَّا كَالرَّسُومِ الطَّوَاسِمِ ^(١) .
دَهَتْهُ الدَّوَامِي فِي خِلَافَتِهِ ، كَمَا دَهَتْ قَبْلَهُ الْأَمْلَاكُ دُهُمُ الدَّهَائِمِ ^(٢) .
وَلَا عَجَبٌ مِنْ نَكْبَةٍ أَوْ مُلِمَّةٍ تَصِيبُ الْكَرِيمِ الْحَرَّ وَابْنَ الْكَارِمِ ^(٣) .
عَسَى عَطْفَةُ اللَّهِ فِي أَهْلِ دِينِهِ تَجِدُّ مِنْهُمْ دَارِسَاتِ الْمَعَالِمِ .
أَلَمْ نَنْتَزِعْ مِنْكُمْ بَأْيَدٍ وَقُوَّةً جَمِيعَ بِلَادِ الشَّامِ ضَرْبَةً لَازِمَةً ^(٤) ؟
وَمَهْرَ وَأَرْضَ الْقَيْرَوَانِ بِأَسْرِهَا وَأَنْدَلُسًا قَسْرًا بِضَرْبِ الْجَمَاجِمِ ؟
أَلَمْ تَنْتَصِفْ مِنْكُمْ ، عَلَى ضَعْفِ حَالِهَا ، صِقْلِيَّةً فِي بَحْرِهَا الْمُتَلَاطِمِ ؟ ^(٥)
أَحَلَّتْ بِقَسْطِنَاطِينِيَّةٍ كُلَّ نَكْبَةٍ وَسَامَتَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ الْمَلَازِمِ .
مُشَاهِدُ تَقْدِيسَاتِكُمْ وَبُيُوتِهَا لَنَا وَبِأَيْدِينَا عَلَى رُغْمِ رَاغِمٍ ^(٦) :
أَمَّا بَيْتُ لَحْمٍ وَالْقِيَامَةُ بَعْدَهَا بِأَيْدِي رِجَالِ الْمُسْلِمِينَ الْأَعَاظِمِ ؟ ^(٧)
وَكُرْسِيُّكُمْ فِي أَرْضِ اسْكَندَرِيَّةٍ وَكُرْسِيُّكُمْ فِي الْقُدْسِ فِي أَوْرَشَالِيمٍ ؟ ^(٨)

-
- (١) دعوت : ذكرت . الرسوم الطواسم : اثار الديار المحوة .
(٢) دهته : اصابته . الداهية المصيبة . الاملاك = الملوك . دهم = سود .
(٣) الملمة : النازلة والمصيبة .
(٤) الايد : القوة .
(٥) جزيرة صقلية فتحها الاغالبة (امراء القيروان — تونس) وكانت من قبل للروم .
(٦) و (٧) كانت طوائف النصارى قد اختلفت منذ زمن بعيد على من يتولى منهم حراسة اماكنهم المقدسة في فلسطين . ثم اتفقوا على ان يكون ذلك للمسلمين لا لطائفة منهم . القمامة : كنيسة القيامة وهم يعتقدون ان فيها قبر المسيح .
(٨) الكرسي : العاصمة الدينية (مركز البطرك) . الشطر الاول غير مستقيم . اقرأ : وكرسيكم في الاسكندرية ملكنا .

فليس سوى كرسي رومة فيكم وكرسي قسطنطينية في المقام (١).
 أليس يزيد حَلَّ وسط دياركم على باب قسطنطينية بالصوارم؟ (٢)
 ومسلمة قد داسها بعد ذاككم بجيش همام كالليوث الضراغم (٣).
 وأدّى لهرون الرشيد مليككم أقاوة مغلوب وجيزية غارم (٤).
 بأبنام حمدان وكافور صلّتم؛ أراذل أنجاس قصار المعاصم (٥).
 دعي وحجام أتوكم فتهنتم. وما قدر مصاص دماء المحاجم؟ (٦)
 ولكن سلوا عنا هرقلا ومن خلا لكم من ملوك مكرمين قماقم (٧)،

- (١) المقام (؟).
 (٢) يزيد بن معاوية كان قد حاصر القسطنطينية.
 (٣) مسلمة بن عبد الملك من كبار القادة الأمويين ولكن لم يأت إلى الخلافة (مثل أخوته الوليد وهشام مثلا) لأن أمه كانت أمة (جارية). ولكن الغزوات إلى بلاد الروم كلها كانت بقيادته. لهام (بضم اللام) : جيش عظيم (كثير العدد).
 (٤) الملكة ايرينة (٧٩٧ - ٨٠٢ م) والملك نقفور فوقاس (٨٠٢ - ٨١١ م) نفسه دفعا جزية لهرون الرشيد (١٩٣ هـ = ٨٠٩ م).
 (٥) حمدان قرمط (قتل ٢٩٣ هـ) من الباطنية أعداء الإسلام، ومثله كافور الحجام (ولم أر له ذكرا فيما بين يدي من الكتب) من ذوي الحركات الهدامة. المعصم : مكان السوار من اليد. قصار المعاصم (عاجزون عن عمل الخير).
 (٦) حمدان كان يدعي نسبا إلى آل البيت (؟). الحجام : الحلاق الذي يستخرج الدم من الجسم بأقداح الهواء. مصاص دماء المحاجم (؟).
 (٧) هرقل (٦١٠ - ٦٤١ م) ملك الروم الذي حاربه العرب وأخرجوه من بلاد الشام. القماقم جمع قمقم (بضم القافين) : أناء من نحاس طويل العنق ضيق الفم. ويقصد الشاعر بها جمع قمقام (بالفتح) : السيد.

يُخَبِّرُكُمْ عَنْهَا الْمُتَوَجِّعُ مِنْكُمْ وَفِيصِرُكُمْ عَنْ سَبِينَا كُلُّ آيَمٍ^(١) ،
 وَعَمَّا فَتَحْنَا مِنْ مَنِيعِ بِلَادِكُمْ ، وَعَمَّا أَقَمْنَا فِيكُمْ مِنْ مُسَالِمٍ^(٢) .
 وَمِنْ دُونَ بَغْدَادِ سَيُوفٌ حَدِيدَةٌ^(٣) مِيسْرَةٌ^(٤) لِلْحَرْبِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ .
 وَدُونَ دِمَشْقٍ كُلُّ جَيْشٍ كَأَنَّهُ سَحَائِبُ طَيْرٍ تَنْتَحِي بِالْقَوَادِمِ^(٥) .
 وَمِنْ دُونَ بَيْتِ اللَّهِ مَكَّةَ وَالَّتِي حَبَاهَا بِمَجْدٍ لِلثَرِيَا مُلَازِمٌ^(٦) ،
 دِفَاعٌ^(٧) مِنَ الرَّحْمَنِ عَنْهَا بِحَقِّهَا ؛ فَمَا هُوَ عَمَّا كَرَّ طَرَفُ بَرَائِمٍ^(٨) .
 رَوِيداً ، فَوَعْدُ اللَّهِ بِالْصَّدَقِ وَارِدٌ^(٩) بِتَجْرِيعِ أَهْلِ الْكُفْرِ طَعْمَ الْعَلَاقِمِ^(١٠) .
 سَنَفَتِحُ قُسْطَنْطِينِيَّةً^(١١) وَذَوَاتِهَا ؛ وَنَجْعَلُكُمْ قُوتَ النَّسُورِ الْقَشَاعِمِ^(١٢) ؛
 وَنَمْلِكُ أَقْصَى أَرْضِكُمْ وَبِلَادِكُمْ وَنُنَزِّلُكُمْ ذُلَّ الْجُزَى وَالْمَغَارِمِ^(١٣) ؛
 وَنَفْتَحُ أَرْضَ الصِّينِ وَالْهِنْدِ عَنُوءَ^(١٤) بَحِيشِ بَارِضِ التُّرْكِ وَالْخَزَرِ حَاطِمِ^(١٥) .
 مُوَاعِيدُ الرَّحْمَنِ فِينَا صَحِيحَةٌ^(١٦) ، وَلَيْسَتْ كَأَمْثَالِ الْعُقُولِ السَّقَائِمِ^(١٧) .

- (١) الآيم : اسم فاعل من آم الرجل أو المرأة (بقيا بلا زوج) سبينا النساء بعد مقتل رجالهن في حربنا .
- (٢) المسالم (هنا) المعاهد (الذي لا يحارب المسلمين) .
- (٣) تنتحي و (تميل) — وفي الأصل تنتجي (بالجيم) ولا وجه لها هنا . بالقوادم : الريش الكبار في جناح الطير (بالجوانح) .
- (٤) حباها : أعطاه . مجد ملازم للثريا : باق بقاء الثريا (خالد) .
- (٥) كر طرف (بفتح الطاء) : البصر . وفي الأصل : طرف (بكسر الطاء : الحصان) ولا وجه له . برائم (؟) (يقصد : مائل : غافل) .
- (٦) العلقم : المر .
- (٧) القشع من النسور : الذكر منها العظيم . وذواتها (وما يتبعها ؟) .
- (٨) الجزى جمع جزية : الفرامة . والمغرم : الخسارة .
- (٩) حاطم : محطم ، كاسر ، هازم . الخزر (بفتح ففتح أو بالضم) : قوم من العجم .
- (١٠) سقائم جمع سقيم : ضعيف .

إلى أن يرى الإسلامُ قد عمَّ حُكْمُهُ
تدينون ، تضللاً بصلبِ إلهكم
إلى مِلَّةِ الإسلامِ توحيدِ رَبِّنا !
وصِدْقِ رسالاتِ الذي جاء بالهُدَى
وأذْعنْتَ الأملاكُ طوعاً لدينه
فلم تَمْتَنِهْهُ قَطَّ هُوَّةُ آسِرٍ ،
كما يَفْتَرِي ، زوراً وإفكاً وضِلَّةً
على أنْتَكم قد قُلْتُمْ هو ربُّكم ،
أبْلَطَ وجهُ الربِّ ؟ تَبًّا لجهلكم .
وكم آيَةٍ أبْدَى النبيُّ مُحَمَّدٌ ،
وجاء بما تقضي العقول بصِدْقِهِ ،
جميعَ البلادِ بالجيوشِ الصوارمِ .
بأيدي يهودِ أرْذَلينَ ألائمِ .
فما دينُ ذي دينٍ لنا بمُقاومٍ ^(١) ،
محمدٍ الآتي برفعِ المظالمِ .
ببرهانِ صِدْقِ ظاهرٍ في المواسمِ ^(٢) .
ولا مُكَنَّتٍ من جسمه كفُّ لاطمٍ ^(٣) ،
على وجهِ عيسى ، منكم كلُّ آثمٍ ^(٤) .
فيا لَضَلالٍ في الحماقةِ جاثمِ .
لقد فُتِّمُ في جَهْلِكُم كلُّ ظالمِ .
وكم عَلَّمَ أبداه للشِّركِ حاطمٍ ^(٥) .
ولا كدعاوٍ غيرِ ذاتِ قوائمٍ ^(٦) .

(١) إلى ملة الإسلام . . . (هذا البيت تابع في الأصل للذي فوقه ، ولكن الصلة بينهما ضعيفة ، إلا أن يكون هذا البيت للابتداء : « ادعوك » إلى ملة الإسلام) .

(٢) اذعن : خضع . ظاهر : واضح ، غالب ، مقتنع . الموسم : المكان والزمان يجتمع فيه الناس .

(٣) تمتننه : تحققره . هوة (حفرة) : قبر . أسر : الذي يقبض على الأسير أو المجرم .

(٤) افتري : اختلق الكلام . الإفك : الكذب . ضلة : ضلال ، خطأ . كل فاعل « يفتری » .

(٥) آية : علامة ، معجزة . علم : راية . أبدى : أظهر ، رفع . حاطم : كاسر ، هازم .

(٦) . . . وليس مثل دعاوى الآخرين التي لا تثبت على الاختبار .

ابن حزم المؤرخ

لابن حزم عددٌ من الكتب المبسوطةِ أو الموجزة في أوجه من موضوع التاريخ . له جَمهرة أنساب العرب - جوامع السيرة ^(١) (في سيرة محمد رسول الله ﷺ) - حَجَّةُ الوَداع - أسماء الصحابة والرواة - أسماءُ الخلفاء والولاة وذِكْرُ مُدَدِهِم - الإمامة والسياسة في قِسْمِ سِيَرِ الخلفاء ومراتبها (مراتب السَّير ؟) - الكلام في الإمامة والمفاضلة أو الكلام في وجوه الفضل والمفاضلة بين الصحابة (راجع الملل والنحل ٤ : ٨٧-١٧٨) - 'جَمَلُ فتوح الإسلام بعد رسول الله - أصحاب الفتيا من الصحابة وَمَنْ بَعْدَهُمْ (مرتبةٌ أسماءُهم ؟) على كثرة الفتيا - رسالة في فضل أهلِ الأندلس (موجودة في نفح الطيب بتحقيق إحسان عباس ٣ : ١٥٦ - ١٧٩) .

وابنُ حزم في جميع هذه الكتب « راويةٌ » يجمع الأخبارَ في سِلْكِ يوافق مذهبه الظاهريَّ من إثبات الفضل لأفراد الناس الذين وافقت حياتهم ما نصَّ عليه الدينُ ووافقت أعمالهم ما كان عليه السلف . وليس في هذه الآثار

(١) السيرة : السنة (بضم السين) والطريقة . والسيرة (الطريقة) : حياة فرد من الناس . والسيرة النبوية : تاريخ حياة الرسول ، وقد ادخل فيها الفزوات (راجع المعجم الوسيط ٤٧٠) .

التاريخية « تَعَانِيْقُ الْقَصَصِ وَلَا مَنَظِيقُ الْبَحْثِ » ، وإن كان فيها كتبها ثروة من الحقائق والأحداث معروفة في الكتب الموجودة بأيدينا أو كانت موجودة في مصادر ضاعت بعد ابن حزم . وابن حزم في كل ذلك يتحرى الأمانة في النقل والدقة في العرض والصدق في إيجاز المغزى من تلك الأحداث . ومغزى كل ما يورده ابن حزم « تفضيل ما وافق الدين وحث الناس على التمسك بالخلق النبيل ، طاعة لأوامر الله واقتداء بسيرة رسول الله وتقليداً لأصحاب رسول الله في مفردات الأعمال التي كانت خاصة بهم وبمكانهم وزمانهم » .

● وأوسع هذه الكتب في التاريخ « جمهرة أنساب العرب » (بتحقيق عبد السلام محمد هارون - دار المعارف بمصر ، ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م ، ٥١٢ صفحة ، ما عدا الفهارس) .

هذا الكتاب أوسع كتب الأنساب فيه ذكر الرجال من أصحاب رسول الله وذكر آل رسول الله وذرائعهم وذكر الخلفاء وأبنائهم وذكر الوجوه من أصحاب السلطان (أهل الدول) والولاة وذكر نسل هؤلاء جميعاً . وإذا كان ما ذكره ابن حزم من أنساب العرب في هذا الكتاب مجموعاً من مصادر عربية موجودة أو مفقودة ، فإن أنساب البربر عنده أصل لا نعرفه في مصدر آخر . وعلى ابن حزم اعتمد ابن خلدون في تاريخه المشهور . ومثل ذلك يمكن القول في « نسب آل قسي »^(١) . الإسبان . وقد رأى

(١) قال ابن حزم (جمهرة أنساب العرب ، ص ٥٠٢) : كان قسي قوم من (كونت ، وال علي مقاطعة) الثغر (في الحدود الشمالية من إسبانية) في أيام القوط (حكام إسبانية قبل الفتح الإسلامي) . فلما افتتح المسلمون الأندلس جاء قسي هذا إلى دمشق وأسلم على يد الوليد بن عبد الملك ، فكان — من أجل ذلك — من موالي الأمويين — ولذلك كان بني قسي ، في أول أمرهم ، إذا وقعت العصبية (النزاع ، القتال) بين المضرية (عرب الشمال) واليمانية (عرب الجنوب) يكونون في جملة المضرية (من أنصار المضرية) .

ابن حزم أن من تمام الفائدة في كتابه هذا أن يُوجز « أنساب بني إسرائيل » و « أنساب ملوك الفرس » لِصِلَةِ ذلك كَلَّتْ بتاريخ الإسلام .

وهذا الكتاب ، بعدُ ، ليس سرّداً مجرداً لأسماء الرجال في سلاسل أنسابهم ، ولكنه أيضاً يستطرد بين الحين والحين إلى فوائد تاريخية وأدبية وسياسية تتعلّق بنفّر من أولئك الرجال أو بدوّ لهم أو بأحوالهم العامة والخاصة . ويحرّص ابن حزم على أن يشير إلى القبائل العربية التي انتقلت إلى الأندلس وأن يربط بينها وبين أصولها في جزيرة العرب مع الإشارة إلى مساكنها الجديدة وإلى أحوالها في المغرب والأندلس .

ويعقّد ابن حزم فصلاً قصيراً للمفاضلة بين عدنان (عرب الشمال) وقحطان (عرب الجنوب) فيرى أن قحطان قام منها ملوكٌ على بقاع محدودة من الأرض وفي أزمنة محدودة أيضاً . بينما الملوك من عدنان كانت ولاياتهم أوسع وأطول أعماراً . ثم يقول :

« وأما الفخرُ بالدين فللأنصار والمهاجرين من قريش ، يفوقونهم (أي يفوقون عرب الجنوب من قحطان) . والكلُّ راجع (في الدين) إلى رسول الله ﷺ ، وهو مُضَرِّيّ (من بني عدنان عرب الشمال) فسقط فخرُ كلِّ ذي دين عند الفخر برسول الله ﷺ . وسقط فخرُ كلِّ مُلْكٍ عند الفخر بملك الخلفاء بعد (رسول الله) عليه السلام .

« وافتخار بني عدنان بقريش كفخر اليمانيين بالتبابعة (ملوك اليمن ، من قبل) وبالأنصار (من بعد) ، فالأنصار أهل المدينة من الأوس والخزرج يرجعون بأنسابهم إلى قحطان) ، ولا فرق (أي أنّ كون الأنصار من اليمن ، عرب الجنوب ، لا يجعل لهم فضلاً كبيراً) ، بل (إذ) قبائل عدنان أقرب أخوّة إلى قريش (في الملك وفي الدين معاً) من قبائل اليمن إلى الأنصار (من جهة الدين) وإلى التبابعة (من جهة الملك) . فلم يبق (لعرب اليمن) إلاّ

أن يُسْقِطُوا فخرَ المُلْكِ والدينِ (الخاصَّينِ بهما) إذَ عَمودُهُما (عَمودَا المُلْكِ والدينِ) في عدنانِ ثم يقتصروا (أي عربُ الجَنُوبِ) على فخرِ الجاهليةِ فقط من الشجاعةِ والسَّخاءِ والحِكمةِ وعلى الرياسةِ (في قومِهِم) والأيامِ (المَعاركِ) المشهورةِ (عندهم) ، ولا مزيدَ (لهم فوق ذلك) . (جمهرة أنساب العرب ٤٨٧ - ٤٨٨) .

● « جوامع السيرة » ، كما يدلَّ اسمُها ، مُوجَزٌ لسيرةِ محمدٍ رسولِ الله من استقصاءِ نسبه إلى وفاته في مِائَتَيْنِ وَسِتِّ وَستينِ صفحة (١) .

يتكلم ابن حزم في هذا الكتاب ، بإيجازٍ يُشبه التَّعدادَ في السردِ ، على أشياءَ منها : نسبُ الرسول - مَوَلِدُهُ - أعلامُ نبوَّتِهِ (العلامات الدالَّة على صِحَّة نبوَّتِهِ : القرآن الكريم ، بطلان الكِهانة بعد مبعثه ، الإنذار بالغيب ، البركة فيما كان يَقسِمُه للناس من طعام وشراب ، الخ) - أمراؤه (الولاة الذين بعثهم إلى الأقطار) ، نساؤه ، أولاده ، أخلاقه ، جُمُله من التاريخ (الأحداث التي اتَّفقت في أيامه) - الإسراء والمعراج (٢) - لقاءه بأهل المدينة (الذين أصبحوا الأنصار فيما بعد) - غزواته - حَبَّةُ الوداع ، وفاته (وأحداث متفرقة بين ذلك) .

ويوجِز ابن حزم أخلاقَ رسولِ الله ﷺ فيقول (جوامع السيرة ص ٤٠ وما بعد) :

(١) جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم (تحقيق احسان عباس وناصر الدين الاسد) دار المعارف بمصر (تراث الاسلام ، رقم ٢) - بلا تاريخ . ص ١ وما بعد (من متن الكتاب) .

(٢) الاسراء انتقال رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ليلا من مكة الى بيت المقدس ورجوعه الى مكة . والمعراج (العروج : الارتقاء) برسول الله في اثناء تلك الليلة نفسها الى السماء . وقد اختلف الفقهاء في الاسراء : أبالروح كان أم بالروح والجسم ؟ قال شوقي :

يتساءلون - وانفت اطهر هيكلا - بالروح ام بالهيكلا الاسراء ؟
بهما سريت مطهرين كليهما : نور وروحانية وبهاء .

« كان رسولُ الله ﷺ على خُلُقٍ عظيمٍ - كما وصفه ربه (١) - : أحلمَ الناس وأشجعَ الناس وأعدلَ الناس وأعفَّ الناس لم تمسَّ يده امرأة لا يملك رِقَّتَها أو عِصْمَةَ نِكَاحِها أو تكونُ ذاتَ محَرَمٍ منه (٢) . وكان أسخى الناس لا يَثْبُتَ عنده درهمٌ ولا دينارٌ (إذ كان يتصدَّقُ بكلِّ ما فضَّلَ عن حاجته) . وكان لا يأخذ ممَّا آتاه الله (٣) تعالى إلَّا قوتَ عامِهِ فقط من أيسرِ ما يجد من الشعير والتمر . (وكذلك كان) أشدَّ الناس حياءً . و (كان) لا يغضبُ لنفسه و (لكن) يغضبُ لربه (٤) . وينفَّذُ الحقَّ ولو عاد ذلك بالضرر على أصحابه : عُرض عليه الانتصار بالمشر كين - وهو في قِلةٍ وحاجةٍ إلى إنسان واحد يزيدُه في عددٍ من معه - فأبى وقال : إننا لا نستنصر بمشرك .

« و (كان) يمشي وحده بين أعدائه بلا حارس (كما كان) أشدَّ الناس تواضعاً (ثم) لا يَهوله شيءٌ من أمور الدنيا . و (كذلك) كان يمزح ولا يقول إلَّا حقاً . ويضحك من غير قهقهة . ويرى اللعب المباح فلا يُنكِرُه . وترفع الأصوات عليه فيصبر . وهو ﷺ أمِّيٌّ لا يقرأ ولا يكتب ، ونشأ في بلاد الجهل والصحارى ، في بلد قَفَرٍ وذو رعيَّة غنم . و (قد) ربَّاه الله تعالى مخفوفاً باللطف ، يتيماً لا أبَ له ولا أمَّ ، فعلمته الله جميعَ محاسن الأخلاق والطرق الحميدة ، وأوحى إليه (الله) جلَّ وعلا أخبار الأولين والآخرين وما فيه الفوز والنجاة في الآخرة ، والغلبة والخلاص في الدنيا ... »

(١) في القرآن الكريم (٦٨ : ٤ ، سورة القلم) : « وانك لعلى خالق (بضم فضم) عظيم » .

(٢) المحرم للمرأة المسلمة : من لا يجوز لها الزواج به (الأب والابن والاخت وابن الأخ وابن الاخت ، والجد والحفيد) . والزواج بطبيعة الحال محرم للمرأة . ومحرم الرجل من يقابل هؤلاء الذكور من الاناث ..

(٣) ممَّا آتاه الله (من الحق : من حقه في الخمس من الغنائم) .

(٤) غضب لنفسه (إذا أساء أحد إليه شخصياً) وغضب لربه (إذا اعتدى أحد على حد من حدود الله) .

● كتاب « حجة الوداع » (علّق عليه وقدّمه الدكتور ممدوح حقّبي
- دار اليقظة العربية - بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٦٦ م) كتاب واسع أيضاً
يقع في ثلاثمائة وخمسة وثلاثين صفحة :

كانت غاية ابن حزم من هذا الكتاب « أن يكونَ (بخياله) مع الرسول
ﷺ في حجّته هذه ، حجة الوداع » ، منذ خروجه من المدينة إلى رجوعه
إليها وأن يمرّ معه على جميع المناسك وأن يصف جميع الأحوال التي أحاطت
بالرسول في أثناء تلك الحجة ويصف جميع أحوال الذين كانوا معه من نسائه
وأصحابه . وقد حرص ابن حزم على أن يجمع كلّ الأحاديث التي وردت
في جميع وجوه هذه الحجة ثم يسرّها - بعد أن يحقق أسانيدّها وينفي ما
ظنّه نفيّاً من الرواة من التعارض في متونها (١) - سرّداً تاريخياً منطقياً . كان
يريد أن ندرك نحن كلّ خطوة قام بها الرسول و كلّ عمل قام به بالتفصيل
الأوفى . فهو يقول مثلاً (ص ٩٧) :

« ... فأقام رسول الله بمكة محرماً ، من أجل هديّه (٢) ، يوم الأحد
المذكورَ والاثنين والثلاثاء والأربعاء وليلة الخميس . ثم نهض النبيّ ضحوة يوم
الخميس ، وهو يوم منى ، وهو يوم التروية (٣) ، مع الناس إلى منى . وفي ذلك

(١) التعارض في متونها : التناقض (الخلاف) في نصوصها الأصلية (لا
في شروحيها) .

(٢) محرماً من أجل هديّه (بفتح فسكون) : الإحرام الانتشاح بثوب غير
مخيط بنية القيام بمناسك الحج . الهدى : الاضحية (بضم الهمزة)
التي يقدمها الحاج (بتشديد الجيم) في الحج ، ولا يجوز له أن يحل
(يخرج من الإحرام) قبل أن يذبح هديّه .

(٣) منى (بكسر الميم وفتح النون بلا تنوين ، وقد تنون) : بلدة إلى
شرق مكة على الطريق إلى جبل عرفات . ويستحب للحاج أن يقضي
وقتها في منى لأن رسول الله فعل ذلك . ويوم منى يقال له يوم
التروية (كانوا يرتوون فيه من الماء : يحملونه معهم في الذهاب إلى
عرفات) . وهو اليوم الثامن من ذي الحجة (بكسر الحاء) قبل يوم
الوقوف بعرفات .

الوقتِ أحرَمُ بالحجِّ من الأبطح^(١) كلُّ من كان (قد) أحلَّ من أصحابه فأحرَموا في نهوضهم من مِنى في اليوم المذكور . فصلتني (النبي عليه السلام) بمِنى الظهرَ من يوم الخميس المذكور . وبات بها ليلة . (ثم) صلتني بها الصُّبحَ من يوم الجمعة . ثمَّ نهض بعد طلوع الشمس من يوم الجمعة المذكور إلى عرَفة^(٢) ، بعد أن أمرَ أن تُضربَ له قُبَّةٌ من شَعَرٍ بَنَمِرَةٍ^(٣) . فأتى عرَفةَ فوجدها قد ضُربت فنزَلَ (فيها) .

أما « أسماءُ الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من العدد » (جوامع السيرة ، ص ٢٧٥ - ٣١٥) فهي في الحقيقة رسالة تشبه أن تكونَ جدولاً بأسماء الصحابة الذين رَوَوْا من أحاديثِ رسول الله . وهذا الجدولُ مرتَّبٌ على عددِ الأحاديث التي رواها كلُّ واحد من أولئك الصحابة ، يبدأ بأبي هريرة الذي روى عن الرسول خمسة آلاف وثلاثمائة وأربعة وسبعين حديثاً ثم تتدرَّكُ فيه الأسماء هبوطاً إلى مَنْ روى ألفين حديثاً فألفَ حديث فمئاتٍ من الأحاديث فعشرات منها فألى مَنْ روى أقل من عشرة . ثم ينتهي هذا الجدول بأسماء نحو أربعمائة وخمسين من الصحابة (رجالاً ونساء) روى كلُّ واحد منهم حديثاً واحداً .

قال ابن حزم في مطلع هذه الرسالة :

« هذا بابٌ من ذِكْر من رَوَى عن النبي ﷺ من الصحابة - رضوانُ الله عليهم - حديثاً فما فوقه ، يَمُنُّ نُقْلُ الحديث عنهم ، على مراتبهم في ذلك : أصحاب الألف وما زاد منهم ، ثم أصحاب الألفين وما زاد ، ثم أصحاب المِئين وشيء ، ثم أصحاب المِئين وشيء ، ثم أصحاب المِائة وشيء ، ثم أصحاب العشرات وشيء ، ثم أصحاب العشرين ، ثم أصحاب التسعة عشر ، ثم أصحاب الثمانية عشر ، ثم أصحاب السبعة عشر . ثم كذلك نقصَ واحدٍ

(١) الأبطح : المنخفض في قلب مكة . أحرَموا : وضعوا على أبدانهم ثوب الإحرام (استعداداً للقيام بمناسك الحج) . .

(٢) عرَفة وعرفات : جبل (أو هضبة) يقف عليها الحجاج (بضم الحاء) وهو أحد مناسك الحج الأساسية .

(٣) نمرة : علم في عرَفة .

واحدٍ إلى أصحاب الأفراد .

ويبلغ عدد الصحابة الذين رَوَوْا الأحاديث عن رسول الله بحسب الجدول الوارد في رسالة ابن حزم هذه سِتِّمائة واثنى عشر .

● ورسالة « الامامة والمفاضلة بين الصحابة » (الملل والنحل ٤ : ٨٧-١٧٦)

أقرب إلى أن تكون في أصول الفقه والجَدَل منها في التاريخ . ولكنها تتعلق بالتاريخ من ناحيتين : من النظر إلى « المُشاهد في الاجتماع الإنساني » (كما يقول ابن خلدون في فلسفة التاريخ) ثم لما فيها من النظرة السياسية .

إن جميع المسلمين - ما عدا النجدات^(١) من الخوارج - يروْنَ أن الإمامة (الخلافة ، السلطة السياسية) واجبة ، وأنه يجب على المسلمين أن ينقادوا إلى إمام عادل يُقيم فيهم أحكام الله . أما النجدات فقالوا : « على الناس أن يتعاطسوا العدلَ فيما بينهم ، ثم لا عليهم أن يكون عليهم إمام (حاكم) .

والمقصود بأمير المؤمنين عند ابن حزم (الملل والنحل ٤ : ٩٠) الرجلُ القُرشيّ^(٢) المتولّي لأمر جميع المسلمين . فإذا خالفه جماعةٌ فله أن يقاتلهم . وابن حزم يُريد أن يفاضل بين الصحابة توصّلاً إلى أصحاب الحق في الخلافة عموماً (من حيث استحقاقهم للخلافة) وخصوصاً (من حيث تقدّم بعضهم على بعض في تولّيها) . ثم إن الخلاف نشأ عند النظر في إمامة عليّ بن أبي طالب من وجهين :

— أكان عليّ أحقّ أن يأتيَ إلى الخلافة قبل أبي بكر وعمر وعثمان ؟

(١) النجدات من الخوارج ، فارقوا نافع بن الأزرق (من أهل البصرة ، قتل في معركة سنة ٦٥ هـ = ٦٨٤ م) . كان نافع متطرفاً متشدداً يرى قتل مخالفه مع نسائهم واطفالهم ويرى قتل القعدة (بفتح ففتح) : الذين لا يرون قتال مخالفهم . ثم انهم ساروا إلى اليمامة ولحقوا بنجدة ابن عامر — وكان في الاثل من اتباع نافع بن أزرق — قتل في غير معركة سنة ٦٩ هـ (٦٨٨ م) .

(٢) وذلك لما روى عن رسول الله من قوله « الائمة من قریش » . روى أحمد بن حنبل هذا الحديث في « مسنده » باللفظ التالي (٣ : ١٢٩ ، ١٨٣ ، ٤٢١ : ٤) : « الائمة من قریش ، ان لهم عليكم حقاً ولكم عليهم حقاً مثل ذلك » .

— من أين استمد علي حقه في الخلافة : أمن قرابته لرسول الله أم من مبايعة المسلمين له ؟

وابن حزم الذي يأخذ بقول الصحابة وعمليهم يرى أن الحق في الخلافة كان لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي ، لأن المسلمين قدّموا هؤلاء الأربعة للخلافة بهذا الترتيب ، لا لأن الرسول كان قد أوصى لأحدهم بها أو لأن لأحدهم حقاً طبيعياً فيها . وابن حزم يعتقد أن الرسول لم ينصّ على خلافة علي بعده بدليل تاريخي مُشاهد في الواقع ، فقد قال (٤ : ٩٧) : « ولا يجوز أن يُظنّ بعليّ ، رضي الله عنه ، أنه أمسك عن ذكر (ذلك) النصّ عليه خوف الموت^(١) ، وهو الأسدُ شجاعة قد عرض نفسه للموت بين يدي رسول الله ، مرّات ثم يوم الجمل وصِفَتَيْن . فما الذي جَبَنَهُ بين هاتين الحالتين ؟ وما الذي ألّف بين بصائر الناس على كتمان حق عليّ ومنعه ما هو أحقُّ به مُذ مات رسول الله ، ﷺ ، إلى أن مات عثمان رضي الله عنه^(٢) ؟ ثم ما الذي جلّسى بصائرهم في عَوْنِهِ إذ دعا إلى نفسه فقامت طوائف من المسلمين عظيمة وبذلوا دماءهم دونَه ورأوه حينئذ صاحب الأمر وأحقّ بمشّ نازعه (أي معاوية) ؟ ويرى ابن حزم أن جميع أهل القِبلة — إلّا الرافضة —^(٣) لا يجوزون إمامة

-
- (١) خوف الموت (خوف ان يقتله مخالفوه) .
(٢) مدة خمس وعشرين سنة ، من ١١ الى ٣٦ للهجرة (٦٣٢—٦٥٦ م) .
(٣) الروافض فرق كثيرة من الشيعة يعمهم صفتان : رفضهم خلافة ابي بكر وعمر مع تكفيرهم من لم يرفضها ثم وعد الامام علي وابنائهم بالنصرة وتخليهم عنهم في اللحظة الاخيرة (راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي — طبعة عزت العطار ، القاهرة ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٢١ وما يليها) . اما الاسم « رافضة » فحدث لما سأل اتباع زيد ابن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (قتل ١٢١ هـ) عن ابي بكر وعمر ، فقال : لا اقول فيهما الا خيرا ، وما سمعت ابي يقول فيهما الا خيرا . وانما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدي الحسين وأغاروا على المدينة يوم الحرة . . . ففارقوه (تركوه وتركوا اتباعه) . عندئذ قال لهم : « رفضتموني » . ومن ذلك اليوم سموا رافضة (الفرق بين الفرق ٢٥) .

امرأة ولا إمامة صبيّ لم يبلغ (الحُلُم) . أما الرافضة فإنهم يجيزون إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحَمَل في بطن أمه . وهذا عند ابن حزم خطأ ، لأن الإمام 'مخاطَب' (مسؤول عن إقامة الدين) . أما الطِفْل الذي لم يبلغ الحُلُم (وأما الجنين في بطن أمه) فإنها لا يمكن أن يُعهد إليها بإقامة الحق والعدل بين الناس (ص ١١٠) .

وأفضلُ الناس كلَّهم رسول الله محمد ﷺ ، ثم (الملل والنحل ٤ : ١١٢) الأنبياء ثم نساء رسول الله ثم أبو بكر . ولا خلاف بين أحدٍ من المسلمين في أن أمة محمد ﷺ ، أفضل الأمم ، لقول الله عز وجل : (٣ : ١١٠ ، سورة آل عمران) : « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ » .

وكذلك يرى ابن حزم أن تقدّم بعض الصحابة على بعض في الفضل إنما هو لقُرْبِهِمْ من رسول الله في تولّي الخلافة : إن أبا بكر (الملل والنحل ٤ : ١٤٧) أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان . ثم قال :

« واختلف الناس فيمن (أيها) أفضل : عثمان أم عليّ ، رضي الله عنهما » . فيقول ابن حزم : إن عثمان أفضل من عليّ ، والله أعلم ، لأن فضائلها تتقاوم^(١) في الأكثر : كان عثمان أقرأ (أكثر قراءة للقرآن ؟) ، وكان عليّ أكثر فتياً (في الأحكام) و (أكثر) رواية (للحديث) . ولعليّ أيضاً حظ قوي في القراءة ، ولعثمان أيضاً حظ قوي في الفتيا والرواية . ولعليّ مقامات عظيمة في الجهاد بنفسه ، ولعثمان مثل ذلك بماله ثم كانت لعثمان فتوحات في الإسلام عظيمة لم تكن لعلّي^(٢) ... والذي صحّ من فضائل علي فهو قول النبي ﷺ : « أَنْتَ مِني بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي » .

(١) فضائلها تتقاوم : يقوم بعضها لبعض (يقابل بعضها بعضاً) — لعثمان ولعلي فضائل يمكن أن تكون متوازنة أو قريباً بعضها من بعض .

(٢) كان في خلافة عثمان فتوح إسلامية لم يكن مثلها في خلافة علي .

ولابن حزم في أمر قتال علي ومعاوية - أو قتال علي لمعاوية - رأي سياسي ، قال (الملل والنحل ٤ : ١٥٩ - ١٦٠) : « ومعاوية ... لم يُقاتلنه علي رضي الله عنه لامتناعه من بيعته ... لكن قاتلته لامتناعه من إنفاذ أوامره في جميع أرض الشام ، وهو (أي علي) الإمام الواجبة طاعته . وابن حزم يصدر هنا عن رأي سياسي بحت ، وذلك أنه لا يشترط أن يكون الإمام أفضل المسلمين لأن الحكم في ذلك صعب يُقارب المستحيل ، ولا أن يبايع الإمام جميع أهل الرأي في الأمة في كل مكان من بلاد الدولة ، فذلك متعذر (الملل والنحل ٤ : ١٦٣ ، راجع ١٦٥ ع ، ١٦٧ - ١٦٨) . ورأى ابن حزم أن الخليفة المبايع لا يجوز أن يُنازع ما دام صالحاً . وعليّ كان قد بويع ، وهو رجل صالح في نفسه وصالح للخلافة . فعصيان معاوية له مبرر لقتال عليّ إياه . قال ابن حزم (الملل والنحل ٤ : ١٧٠ - ١٧١) : « فإن مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعينه (ثم) وثب رجل يصلح للامامة فبايعه (رجل) واحد فأكثر ثم قام (رجل) آخر يُنازعه ، ولو بطرفة عين بعده ، فالحق حق الأول . وسواء كان الثاني أفضل منه أو مثله أو دونه ... و (لكن) لو قام اثنان فصاعداً (ثلاثة أو أربعة أو أكثر) معاً ، في وقت واحد ، ويُشس من معرفة أيّهما (أو أيّهم) سبقت بيعته ، نُظِرَ أفضلهما وأسوسهما (أو أفضلهم وأسوسهم) فالحق له ، ووجب نزع الآخر (أو الآخرين من الخلافة) ... ومن البرّ تقليد الأسوس (الأحسن سياسة ، وتقديمه للخلافة) . فإن استوى (اثنان من المتنازعين على الخلافة في الفضل) قدّم الأسوس - نعم ، وإن كان أقلّ فضلاً - إذا كان مؤدياً للفرائض والسُنَن مجتنباً للكبائر مستتيراً بالصغائر ، لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة والقوة على القيام بالأمور . فإن استويا في الفضل والسياسة أقرع بينهما أو نُظِرَ في غيرهما (تلافياً للنزاع بينهما أو بين مناصريهما) . والله ، عز وجل ، لا يضيّق على عباده (مثل) هذا الضيق ولا يوقفهم على (مثل) هذا الحرج . »

● وأما رسالة الفتيا أو « باب » في تسمية من روي عنهم من أصحاب رسول الله ﷺ على مراقبتهم في كثرة الفتيا فقط ، وفيمن بعدهم إلى زماننا هذا ^(١) على مراقبتهم في كثرة الفتيا فقط ، وكيف تيسر فيمن تقاربت فتياهم ، رضوان الله عليهم ، (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، ص ٣١٩ - ٣٣٥) فيرد فيها أسماء أربعين وواحد وستين فيهم عشرون امرأة ^(٢) .

ويختتم ابن حزم جداوله هذا من أصحاب الإفتاء بالملاحظة التالية :

« فهؤلاء أهل الاجتهاد من أهل العناية والتوفر على طلب علم أحكام القرآن وفقه كلام رسول الله ﷺ ، وإجماع العلماء واختلافهم والاحتياط لأنفسهم فيما يدينون به ربهم تعالى ^(٣) ، وقلما فاتنا من أهل هذه الصفة أحد . والحمد لله رب العالمين . وأما من قلّد دينه رجل لا يعدو ^(٤) مذهبه فليس من أهل العلم بالاجتهاد ولا يُذكر في جملتهم ، وإنما يُذكر في أهل التقليد لا في أهل الاجتهاد ممن ذكرنا . »

● لابن حزم رسالة " قصيرة عنوانها « جمل » من فتوح الإسلام بعد رسول الله ﷺ ، (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، ص ٣٣٩ - ٣٥٠) .

(١) إلى زمان ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ = ١٠٥٦ م) .

(٢) يبدو أن النسخ المختلفة تختلف أيضا في عدد الاسماء المثبتة فيها . يقول ابن حزم (ص ٣٢٣) : « فهذه (الاسماء التي مرت) مائة واثنان وأربعون رجلا وعشرون امرأة . فالجميع مائتان واثنان وستون » . غير أن عددها كلها في النسخة المطبوعة مائة وستة وأربعون .

(٣) دان فلان ربه : اطاعه .

(٤) من قلّد دينه رجل (من قلّد في أمور دينه رجلا واحدا) لا يعدوه (لا يجاوزه إلى تقليد نفر آخرين) . . . أي من اقتدى في أمور دينه برجل واحد فكأنه أقام ذلك الرجل الواحد في مقام « محمد صلى الله عليه وسلم » (وهذا جهل) .

قال ابن حزم في مطلع هذه الرسالة :

« لما توفي رسول الله ﷺ ارتدت أكثر العرب وثبت أهل البحرين (المدينتين) من أهل مكة والطائف وكثير ممن سكن اليمن : فبعض كفر وارتد ، وبعض قال : أصلي ولا أؤدي الزكاة (١) . فأذعن جمهور الصحابة إلى مسألتهم ، وأبى ذلك أبو بكر وبعث أبو بكر ، رضي الله عنه ، البعث حتى قهر المرتدين وراجع الناس الإسلام » .

وفي ختام هذه الرسالة يقول ابن حزم :

« ثم افتتح السلطان العادل محمود بن سبكتكين (٢) فتوحات متصلة - إلى أن مات ، رحمه الله تعالى - : بلاداً عظيمة في الهند هي الآن مسكونة بالمسلمين معمورة بطلاب الحديث والقرآن . . . وبلغت في عام إحدى وثلاثين وأربعمائة أنه أسلم أهل سلا وتكرور (٣) ، وهما أمتان عظيمتان من بلاد السودان (٤) . . . »

(١) هنالك خلاف في معنى « ردة » (بكسر الراء) العرب بعد وفاة الرسول . يبدو ان أهل شرق بلاد العرب خاصة ارادوا ان يجمعوا الزكاة من منطقتهم فينفقوا منها على منطقتهم اولا ثم يرسلوا ما يتبقى الى المدينة . وقد كانت العادة في ايام الرسول ان تأتي زكاة جميع المناطق كاملة الى المدينة ثم يعاد الى كل منطقة ما تحتاج اليه من المال . يدلنا على ذلك قول ابي بكر : « لو منعوني عقال (بكسر العين : زكاة) بعير (واحد) كانوا يرسلونه الى رسول الله لقاتلتهم عليه » .

(٢) أشهر ملوك الدولة الغزنوية (عاصمتها غزنة ، في الافغان اليوم) ، كانت له فتوح واسعة في الهند . كانت وفاته سنة ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) .

(٣) سلا (والاصح سلى) : بلدة في المغرب قرب الرباط (راجع القاموس المحيط ٣٤٤:٤) . والملموح هنا انها مكان في السودان الغربي (في غربي قارة افريقية) . والتكرور (بالضم) : جبل من السودان وبلد في المغرب (تاج العروس ٢٨٩:١٠) .

(٤) السودان هنا : غربي قارة افريقية على جانبي خط الاستواء .

أما في خلال ذلك فإن ابن حزم يسرّد الفتوح على سبيل التعداد في الأكثر .
● وكذلك لابن حزم رسالة عنوانها « أسماء الخلفاء المهديين والأئمة أمراء المؤمنين وأسماء الولاة (الذين تَوَلَّوْا) ، من قريش ومن بني هاشم ، أمور المسلمين ، وذكر مُدَدِهِمْ إلى زماننا » (جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى ، ص ٣٥٣ - ٣٨١) .

هذه الرسالة في تاريخ المشرق ، من لدُنْ خِلافة أبي بكر إلى ولاية القائم بالله العباسي . ولم يعرض ابن حزم في هذه الرسالة لشيء من تاريخ المغرب والأندلس إلا في استطراد يسير عارض .

ومما يجدر الاستشهاد به من هذه الرسالة ما يلي :

- ص (٣٥٧) : « وبويع يزيد بن معاوية... وامتنع من بيعته الحسين ابن عليّ وعبدُ الله بن الزبير . فأما الحسينُ عليه السلام والرحمة فنهض إلى الكوفة فقتل قبل دخولها . وهو ثالثة مصائب الإسلام بعد أمير المؤمنين عثمان أو رابعها بعد عُمر بن الخطّاب ... لأن المسلمين استُضيموا في قتله ظلماً علانية . »

- (ص ٣٦٥) : « وانقطعت دولة بني أميّة وكانت دولةً عربية^(١) لم يتخذوا قاعدة^(٢) ، إنما كانت سُكنى كلّ امرئٍ منهم في داره وضيّعته التي كانت له قبل الخلافة ، ولا أكثروا احتِجان^(٣) الأموال ولا بناء القصور ، ولا استعملوا مع المسلمين أن يخاطبواهم بالتمويل ولا التسويد^(٤) ويكاتبواهم بالعبودية والملّك ، ولا تقبيل الأرض ولا رجلٍ ولا يدٍ ، وإنما كان غرضهم الطاعة

(١) دولة عربية ، اعرابية بدائية او عربية عصبية (او كلاهما) .

(٢) لم يتخذوا قاعدة (عاصمة) ، والمقصود هنا « قصرًا مركزًا للخليفة » .

(٣) احتجن المال : جمعه (من غير حق ، اساء الامانة فيه) .

(٤) التمويل (قولهم : يا مولاي) والتسويد (قولهم : يا سيدي) من حاشية لاحسان عباس (ص ٣٦٥) .

الصحيحة من التَّوَلِيَّةِ والعَزَلِ في أَقاصِي البلاد . فكانوا يَعزِلُون العمال^(١) ويولِّثُون الآخر في الأندلس وفي السِّند وفي خراسان وفي أرمينية وفي اليمن فما بين هذه البلاد .

— (ص ٣٦٦) : « وانتقل الأمر إلى بني العباس ... وكانت دولتهم أعجمية سَقَطَتْ فيها دواوين العرب^(٢) وغلب عِجَمُ خراسان على الأمر . وعاد الأمر مُلْكاً عضوضاً مُحَقَّقاً كِسْروياً^(٣) . إلا أنهم لم يُعلنوا بِسَبِّ أحدٍ من الصحابة ، رضوان الله عليهم ، بخلاف ما كان بنو أمية يستعملون من لَعَن^(٤) عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه ولَعَنَ بنوه الطاهرين بني الزهراء^(٥) . وكلهم كان على ذلك حاشاً عُمرَ بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد ، رَحِمَهُما الله تعالى ، فإنهما لم يَسْتَجِيزَا ذلك .

« وافترقت في ولاية أبي العباس^(٦) كلمة المسلمين ، فخرج عنهم من مُنْقَطَع

(١) كذا في الاصل المطبوع ، ولعلها « يعزلون العامل ويولون الآخر » .
(٢) دواوين العرب : المبالغ التي كانت تدفع لاشراف العرب من بيت المال لمكانتهم (او مكانة اسلافهم) في الجهاد ، الخ .
(٣) الملك العضوض (فيه شدة وظلم) المحقق (المحكم الذي لا ينجو منه أحد) الكسروي (الشبيه بحال كسرى ملك العجم من الابهة والتفرد) .
(٤) اللعن او السب (هنا) : التعريض بحقهم او بحالهم في الخلافة (كانوا يذكرون على المنبر في عقب خطبة الجمعة ان لا حق لهم في الخلافة . فأبطل ذلك عمر بن عبد العزيز وجعل مكان ذلك السبب تلاوة الآية الكريمة : « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهي عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » — ٩٠ : ١٦ ، سورة النحل — ولا تزال هذه الآية تتلى في اخر كل خطبة للجمعة في كل مسجد) .

(٥) الزهراء : البيضاء (لقب فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٦) كذا في النسخة المطبوعة « في ولاية ابي العباس » (السفاح اول الخلفاء العباسيين) . ويعلق عليها احسان عباس (ص ٣٦٦ : الحاشية ١) « لعلها بني العباس » (وذلك صواب) .

الزَابِئِينَ^(١) دون إفريقية إلى البحر وبلاد السودان^(٢)، فتغلب في هذه البلاد طوائف من الخوارج جماعية وشيعية ومعتزلة^(٣) من ولاة ادريس وسليمان ابني عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، ظهوروا في نواحي بلاد البربر. ومنهم (نفر) من ولاة معاوية بن هشام بن عبد الملك تغلبوا على الأندلس، وكثير من غيرهم. وأيضاً في خلال هذه الأمور تغلب الكفرة على نصف الأندلس وعلى نحو نصف السند .

— (ص ٣٧٦ - ٣٧٧) : « وفي أيام (المقتدر^(٤)) فسدت الخلافة ورقّت أمور الإسلام ، وظهرت غالبية الروافض^(٥) الكفرة فغلبوا على كثير من البلاد

(١) منقطع الزابين : آخر الزابين (والزاب مقاطعة بين تلمسان في جنوب الجزائر اليوم من ناحية سجلماسة في المغرب من ناحية ثانية) : في آخر المعمور .

(٢) افريقية : المغرب الأدنى (القطر التونسي اليوم وجزء من شرقي الجزائر) . السودان : حزام في منتصف قارة افريقية يمتد من جنوب مصر شرقاً الى جنوب الجزائر غرباً .

(٣) جماعية (؟) . وشيعية (يقولون بوجوب تقديم علي بن أبي طالب في الخلافة لنص من الرسول على ذلك ثم حصر الخلافة في نسل الامام علي ، على اختلاف بينهم في سياقة الخلافة في نسل علي : الحسين بن علي ، محمد بن علي من امرأته خولة الحنفية ، اسماعيل بن جعفر الصادق ، الخ) . المعتزلة (فرق فكرية تقدم العقل في الحكم في الأمور الدينية على الرواية ، اذا تعارضت الرواية وحكم العقل) .

(٤) المقتدر : الخليفة العباسي أبو الفضل جعفر بن أحمد بن طلحة ، بويع وله من العمر ثلاث عشرة سنة . ثم خلع لصغر سنه ثم أعيد إلى الخلافة وطالت مدته نحو خمس وعشرين سنة كثر الضعف والاضطراب في اثنائها والقتال . وقتل المقتدر سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢ م) .

(٥) الغالية (المتطرفون من كل فرقة) . غالبية الشيعة (الذين يؤلهون الامام علي ، مثلاً) . غالبية الروافض (الذين يكفرون من يقبل خلافة أبي بكر وعمر) .

وتسمّوا بإمرة المؤمنين ، وسلك سبيلهم في ذلك من تغلب على الأندلس من
ولد هشام بن عبد الملك بن مروان ، وكانوا قبل ذلك يتوقفون عن التسمّي
بذلك ولا يتعدّون التسمّي بالإمرة فقط . وسلك سبيلهم في ذلك في زماننا
من تغلب على الجهات من ولد أمير المؤمنين الحسن بن علي ، رضي الله عنها ،
واختل النظام جملةً .

● ولابن حزم رسالة في « فضائل الأندلس وأهلها » أو « رسالة في فضل
أهل الأندلس » ، كتبها ابن حزم رداً على ابن الربيب القيرواني (ت ٤٣٠ هـ
= ١٠٣٨ - ١٠٣٩ م) كان أبو علي الحسن بن محمد بن الربيب القيرواني
قد كتب إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن حزم (ت ٤٣٨ هـ = ١٠٤٦ م) ،
وهو ابن عم ابن حزم الكبير ، رسالة يذكر فيها تقصير أهل الأندلس في تخليد
أخبار علمائهم وسير ملوكهم . وفي الحق أن ابن الربيب قد لام أهل الأندلس
لتقصيرهم عن أهل المشرق في تأليف الكتب . إن ابن الربيب يقول في رسالته :
(مخاطباً أبا المغيرة) (١) :

« فإن قلت : إنه كان مثل ذلك من علمائنا ، وأتفوا كتباً لكن لم
تصل إلينا ، فهذه دعوى لم يصحبها تحقيق لأنه ليس بيننا وبينكم
(بين الأندلس وتونس) غير روضة راكب أو رحلة قارب (٢) ،
لو نفث من بلدكم مصدورٌ لأسمع من ببلدنا في القبور ، فضلاً عمّن
في الدور والقصور » (٣) .

(١) فضائل الأندلس وأهلها ٢-٣ ، نفح الطيب ١٥٨:٣ .

(٢) روضة راكب (بقدر ما يقطع المسافر منذ وقت الاصل الى طلوع
الشمس في اليوم التالي : نحو مرحلتين أو نحو ستة عشر كيلومتراً)
أو رحلة قارب (مركب بحري يقطع المسافة ما بين شاطئ الأندلس
وشاطئ المغرب : نحو عشرين كيلومتراً في أضيق مكان من ذلك) -
أي مسافة قصيرة .

(٣) المصدور : المصاب بالسل (ويكون نفثه ضعيفاً) ومع ذلك لو نفث
ذلك المصدور لكان صوت تنفسه (لقصر تلك المسافة) عالياً الى درجة
يسمع نفثته من في القبور (أي الاموات) فضلاً عمّن في الدور أو
القصور (الأحياء) .

وقد ردَّ ابن حزم الكبير على رسالة ابن الربيب بفضلٍ طويل افتخر فيه بأهل الأندلس ومؤلفيهم وفضل المؤلفين الأندلسيين على أندادهم من أهل المشرق . وفي هذه الرسالة من مناحي التاريخ أمور :

— إن وطن الإنسان ليس ، في جميع الأحوال ، مسقط رأسه ، ولكن مكان إنتاجه الفكري في مسقط رأسه نفسه أو في بلد هجرته .

— وابن حزم الكبير لا يُنكر فضل بغداد ، بل يرفعها في العلم والأدب والتأليف فوق كل البلاد ، غير أنه لا يريد أن يرى بغداد تغمر الأندلس بطوفان تأليفها فتذهب شهرة الأندلس ويُنسَى فضلها .

— وابن حزم الكبير يتألم من حال أهل الأندلس وما وقّر في صدورهم من الحسد لمواطنيهم مع إعجابهم بكل ما يرد عليهم من المشرق .

— ورسالة ابن حزم في « فضائل الأندلس وأهلها » فصلٌ في التاريخ الفكري للأندلس ، فيها نظرةٌ شبيهة شاملة لجهود أهل الأندلس في فنون المعرفة المختلفة في الأدب والتاريخ والعلم والفلسفة وما إلى ذلك .

أنواع التأليف :

لمّا بيّن ابن حزم فضل أهل الأندلس في التأليف ذكر ما ألفتوه في الفنون المشهورة فقال ^(١) : « وإنما ذكرنا التأليف المستحقة للذكر ، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقلٌ عالم إلا في أحدها ، وهي : إمّا شيءٌ يخترعه لم يسبق إليه — أو شيء ناقص يُتمّه — أو شيءٌ مستغلقٍ يشرّحه — أو شيء طويل يختصره دون أن يُخِل بشيء من معانيه — أو شيء

(١) فضائل الأندلس وأهلها (نشرها صلاح الدين المنجد — دار الكتاب الجديد ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٨ م) ، ص ١٨—١٩ ، نفح الطيب ٣ : ١٧٦ .

متفرّق يجمعه - أو شيء مختلط يرتّب به - أو شيء أخطأ فيه صاحبه يُصلّحه .

ومن غريب الاتفاق أن يكون الخوارزمي الرياضي ، والذي تُوفّي قبل ابن حزم بمائتين وخمسٍ وعشرين سنة ، قد ذكر في مقدمة كتابه « كتاب الجبر والمقابلة » أنواع التّأليف فقال (١) :

« ولم تزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب... وهم : إما رجل سبق إلى ما لم يكن مُستخرجاً قبله فورّثه من بعده - وإما رجل شرح مما أبقي الأولون ما كان مُستغلقاً فأوضح طريقه وسهّل مسلكه وقرب مأخذه - وإما رجل وجد في بعض الكتب خللاً فلمّ شعّته وأقام أودّه (٢) ... »

إن ابن حزم قد أخذ هذه الأقسام الأربعة فجعلها سبعة .

- ومن أسّس كتابة التاريخ ما ذكره ابن حزم في هذه الرسالة ، قال : (٣)

« ... وأضرّبنا عن التطويل جُملةً ، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الصّحاح الراجعة إلى شهادة الحسّ وبدئية العقل بالصّحة ... »

فالاختصار وتحكيم العقل وشهادة الحسّ (في الاجتماع الإنساني) من أسّس فلسفة التاريخ التي أكّدها ابن خلدون بعد ابن حزم بثلاثة قرون ونصف قرن .

والتاريخ يكاد يكون شائعاً في جميع كتب ابن حزم - لطبيعة التاريخ

(١) كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي ، ص ١٥ (راجع تاريخ العلوم عند العرب للمؤلف ، ٣٤٥) .

(٢) لم شعّته (بفتح ففتح) : جمع ما تفرق منه في أماكن مختلفة . والود (بفتح ففتح) : العوج (بكسر ففتح) . أقام أوده : قومه .

(٣) فضائل الاندلس واهلها ١٩ ، نفح الطيب ٣ : ١٧٧ .

بالإضافة إلى فنون المعرفة المختلفة - ففي « طوق الحمامة » (وهو في الأصل كتاب أدب) ثم في كتاب « المِلَل والنِحَل » (وهو في الأصل كتاب كلام وفقه وفلسفة) أشياء كثيرة من التاريخ . فمن هذه الناحية يحتاج كتاب « طوق الحمامة » و كتاب « المِلَل والنِحَل » إلى دراسات خاصة في التاريخ ليس هذا الموجز مكاناً لها .

أما كتاب « المِلَل والنِحَل » خاصة ففيه تاريخ للأديان ومقارنة بين الأديان، مكانها في الكلام على « الفقه » .

ابن حزم والسياسة :

والسياسة أقرب فنون المعرفة إلى التاريخ فإن معظم التاريخ « قصة الحياة السياسية في الأمم » .

كان ابن حزم ملكياً أموياً ينصر بني أمية في المشرق وفي المغرب ويفضل دولتهم الأموية في دمشق والمروانية في قرطبة على جميع الدول الأخرى : على الدولة العباسية في المشرق وعلى ملوك الطوائف في الأندلس والمغرب . هذا مع أن الملك عموماً ليس من الإسلام، أعني الملك الذي هو شكل من أشكال الحكم لا الملك الذي هو الحكم وضبط الأمور .

- ففي القرآن الكريم (٢٧ : ٣٤ ، سورة النمل) : « قالت إن الملوك إذا دخلوا قريةً (بلداً ، مدينة) أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلةً ، وكذلك يفعلون (في العادة) » . ولا ريب في أن الملك إذا كان حاكماً صالحاً عادلاً فإنه لا يدخل في حكم هذه الآية ، لأنه يكون ملكاً بالمعنى العام - أي مالكاً أو حاكماً - لا بالمعنى الخاص الذي يتوهم منه الملك أنه يملك الناس كما يملك أدوات منزله .

- ويروى في الحديث قول الرسول ﷺ : « الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم

تصيرُ إلى مُلكٍ عضوض « (١) .

وابن حزم نفسه يشير إلى سوءِ « المُلكِ العضوض » ولكن يراه في بني العباس لا في بني أمية (٢) ثم يرى أيضاً أن بني العباس كانوا أفضل من بني أمية في أمرِ السبِّ واللعن ، وذلك أن الأمويين كانوا يلعنون علياً ونسله على المنابر (٣) ، ولم يفعل بنو العباس شيئاً من ذلك .

— وكذلك كسره الصحابة الأولون الوراثة في الحُكم — والوراثة أبرزُ خصائص المُلكِ العضوض . إن عمر بن الخطاب لم يقاوم مجيء عليٍّ إلى الخلافة لأن عليّاً لم يكن أهلاً لها . لقد كان عليٌّ أهلاً للخلافة وزيادة ، وكان عمر يعرف ذلك . ولكن عمرَ وسائر الصحابة لم يشاءوا ذلك لأن عليّاً كان يطلب الخلافة لقربته من رسول الله (لأنه كان ابن عمّه وصهره : زوج ابنته فاطمة) . ولم يشأ الصحابة الأولون — وأشدّهم في ذلك عمر — أن تكون الخلافة من النسب بالوراثة مُلكاً .

لقد كان لميل ابن حزم عن بني العباس إلى بني أمية أسبابٌ كثيرة، منها سببٌ شخصي هو أن أسرة ابن حزم كانت تتمتع بولاء بني مروان في الأندلس ، وكان هو وأبوه وزيرين في تلك الدولة . ثم كان هنالك سببٌ عصبي ، فدولة بني مروان في الأندلس كانت استمراراً لدولة بني أمية في الشام ، وكانت تلك

(١) لا يرد هذا الحديث عند البخاري ومسلم . ولكنه يرد من طريق سعيد ابن جهمان وحده في « سنن الترمذي » (بضم السين وبكسر التاء) : « الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك » (الترمذي — باب الفتن ، رقم ٤٨ ، راجع مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٢٠:٥ ، ٢٢١) . وكلمة « عضوض » لم ترد في روايات هذا الحديث . وفي مسند أحمد (٢٧٣:٤) : عاضاً .

(٢) راجع جوامع السيرة ٣٦٦ .

(٣) مثله .

دولة عربية . وكان للعرب عنده مكانة سامية لأن النبوة كانت في العرب ولأن الخلافة الأولى كانت في العرب . بعدئذ كان هنالك سبب سياسي . أدرك ابن حزم أواخر الخلافة المروانية في الأندلس وأوائل عهد ملوك الطوائف ، وكان قد عرّف كيف كانت الدولة الإسلامية موحدة من تخوم الصين شرقاً إلى شواطئ البحر الأخضر^(١) غرباً ثم كيف بدأت تنقسم منذ مطلع الخلافة العباسية . وكذلك كان قد عرّف كيف كانت الأندلس موحدة في أيام خلفاء قرطبة ثم كيف تقسّمت الأندلس نفسها بعد سقوط الخلافة المروانية (٥٤٢٢ = ١٠٣٠ م) حتى قال الشاعر في أحكام الأندلس :

وتفرّقوا شيعاً ، فكلّ قبيلة
فيها أمير المؤمنين ومنبر ؛
أو كما قال الآخر^(٢) :

مما يزهدني في أرض أندلس
ألقاب معتضد فيها ومعتد ؛
ألقاب مملكة في غير موضعها
كالهر يحكي انتفاخاً صورة الأسد .
وكذلك كان ثمة سبب ديني هو الخوف من تلك الفتن والحروب التي كانت تشور بين ملوك الطوائف إلى حدّ أن هذه الدول المسلمة كان بعضها يقاتل بعضاً ثم ينتصر بعضها بالأمراء النصارى على بعض . ولا ريب أيضاً في أن القوة التي كان ابن حزم يعرفها من تاريخ الأسرتين الأمويتين في المشرق والمغرب قد حملته على تفضيل تينك الدولتين على دول ملوك الطوائف التي كانت صورة للضعف السياسي والعسكري وللخضوع المذلّ لأمراء النصارى الإسبان .

(١) الاطلسي (الاطللطيكي) : غرب أوروبا وقارة افريقية .
(٢) ابن رثيق القيرواني (نفح الطيب ١ : ٢١٤ ، راجع ٤ : ٢٥٥) .
وينسب ابن خلدون هذين البيتين في مقدمته (المطبعة الادبية ، ١٩٠٣) ،
ص ١٥٥ ، ٢٢٩ (مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني) ص ٢٧٥ ،
٤٠٥ الى ابن شرف .

الفقه عند ابن حزم

إنَّ شهرةَ ابن حزم تقومُ في المكان الأوَّل على أنَّه فقيهٌ وأنه أيضاً صاحبُ مذهبٍ في الفقه . والفقه بابٌ واسعٌ منه الأصول أو القواعدُ العامة التي تُبنى عليها الفروع والأحكام . ثم هنالك الفروع وهي مُفرداتُ العباداتِ ووجوهُ المعاملاتِ (كالبيع والزواج) .

وسيكونُ جُلُّ اهتمامي هنا بالأصول التي هي القواعدُ العامة التي تجعلُ ابن حزم شديداً الاختلافِ من غيره من الفقهاء . وفيما يلي مُوجزٌ لفصلٍ قصيرٍ في الأصول لابن حزم^(١) :

الإسلامُ يُؤخذُ من القرآن ومِمَّا صحَّ من الحديث عن رسول الله ، إما بروايةٍ جميعِ علماءِ الأُمَّة عنه ، وهذا هو الإجماعُ ، أو بنقلِ جماعةٍ عنه ، وهو نقلُ الكفافة ، وإما برواية الثقات واحداً عن واحدٍ حتى يبلغَ (الناقلون في النقل) إليه عليه السلام ★ والقرآنُ يَنسخُ القرآنُ ، والسُنَّة (الحديث)

(١) راجع ذلك في مقدمة كتاب « المحلى » . ولقد جرد جمال الدين القياصمي (ت ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م) ، امام اهل الشام في عصره شيئاً من ذلك في رسالة قصيرة طبعها مع غيرها في « مجموع رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه » ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٣١ هـ .

تَنْسَخُ السُّنَّةَ وَالْقُرْآنَ (١) ★ والإجماع هو (ما وقع اليقين فيه) أن جميع أصحاب رسول الله عَرَفُوا به وقالوا به ولم يختلف منهم أحدٌ ، كَيَقِينَا أنهم كُلُّهُمْ (٢) صَلُّوا معه الصَّلواتِ الخمس ★ والواجبُ إذا اختلف الناسُ أو نازع واحدٌ منهم في مسألةٍ ما أن يَرْجِعَ (في تَيَقُّنٍ) ذلك إلى القرآن والسُّنَّةِ ، لا إلى شيءٍ غيرهما . ولا يجوز الرجوعُ إلى عملِ أهلِ المدينة (٣) ولا إلى عملِ غيرهم ★ ولا يَحِلُّ القولُ بالقياس في الدين ولا بالرأي (٤) ، لأن الله أمر — عند التنازع — بالردِّ (بالرجوع) إلى كتابهِ (القرآن) وإلى

(١) نسخ الله الآية : أزال حكمها (المعجم الوسيط ٩٢٤) ، أي أبطل العمل بها (مع بقائها مقروءة في المصحف أو حذفها من المصحف) . — ومن المستغرب عند ابن حزم قوله ان السنة (حديث رسول الله) ينسخ الآية من القرآن .

(٢) أي صحابة رسول الله .

(٣) جعل مالك ابن انس (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) « عمل أهل المدينة » (أي العرف أو العادات المعمول بها في المدينة) من مصادر التشريع ، لان أهل المدينة يروون تلك العادات عن اسلافهم الذين عاصروا الرسول ورأوا اعماله واقتدوا (بفتح الدال) به أو أن الرسول رأى اعمالهم تلك فاستحسنها أو سكت عنها (فلم ينفكرها) .

(٤) القياس : حمل فرع على أصل لعل مشترك بينهما كالحكم بتحريم شراب مسكر (لم يرد نص بتحريمه لانه متأخر عن ظهور الاسلام أو لانه لم يكن معروفا في البيئة الاسلامية عند ظهور الاسلام ، كالويسكي مثلا) حملا على الخمر لاشتراكهما في علة التحريم وهو الاسكار (المعجم الوسيط ٧٧٦) . والرأي : الحكم باباحة أمر أو خطره (مما لم يرد فيه نص ، ولكن العقل الانساني دل على فائدته أو ضرره ، كجواز دفع كراء البيوت مقدما (قبل أن يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فيها) أو مؤخرا (بعد ان يكون المستأجر قد استفاد من السكنى فائدة كاملة ولم يدفع الى المالك شيئا من أجره البيت أو المسكن) .

(حديث) رسوله ، وقد قال الله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب ^(١) من شيء » (٦ : ٣٨ ، سورة الانعام) * ولا يحل لنا اقتباع شريعة نبي قبل نبيتنا ^(٢) * ولا يحل لأحد أن يقلد ^(٣) أحداً لا حياً ولا ميتاً . ويجب على كل مسلم أن يجتهد بحسب طاقته (في عقله وعلمه) . وإن من يسأل عن دينه ^(٤) فإنما يريد أن يعرف ما ألزمه الله من أمور الإسلام ، فيسأل العلماء عما جاء في تلك الأمور من قول الله تعالى أو من قول رسول الله . ولا يجوز له أن يقبل من المسؤول رأياً ولا قياساً * وكل فرض كلفه الله الإنسان ، فإن الإنسان (في العادة) قادر عليه . فإن قدر على ذلك الفرض لزمه ^(٥) ، وإن عجز عنه جملة سقط ذلك الفرض عنه جملة . وإن قوي على بعضه وعجز عن بعضه الآخر ، سقط عنه ما عجز عنه ولزمه ما قدر

(١) فرط في الشيء : تركه أو أغفله أو أهمله أو قصر فيه . الكتاب : القرآن الكريم . — لا شك في أن القرآن الكريم قد جمع كل أسس الحياة ، ولكن القرآن الكريم لم يذكر جميع التفاصيل من أحوال الحياة . ولذلك يقال : جاء القرآن مجملاً لوجوه التشريع وكان الحديث لتفصيل تلك الوجوه أو لشرحها وتبيانها . فالصلوات الخمس وعدد ركعاتها غير مفصلة في القرآن بل في الحديث .

(٢) الإسلام لم ينسخ (يبطل) الأديان السماوية السابقة (كاليهودية والنصرانية) ولكنه نسخ شرعيهما (أي أبطل العمل بشرعيهما في العبادات والمعاملات) . فمع الاعتقاد بنبوة موسى وعيسى وإبراهيم ونوح عليهم السلام ، فإنه لا يجوز للمسلم أن يعمل بشيء من شرعهما مخالف لما جاء في الإسلام .

(٣) التقليد : أن يتبع رجل رجلاً آخر في أمر من أمور الدين بلا حجة ملزمة أو دليل واضح (راجع المعجم الوسيط ٧٦٠ وتاريخ التشريع في الإسلام تأليف صبحي حمصاني ، الطبعة الثالثة ، بيروت (دار العلم للملايين) . ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ ، ص ١٨٥ .

(٤) عن أمر من أمور الدين (في العبادات خاصة) .

(٥) لزمه : وجب عليه .

عليه قل ذلك (الذي قدّر الإنسان عليه) أو كثرَ ★ والمجتهدُ المخطئُ
أفضلُ عند الله من المقلدِ المصيب ★ والحقُّ من الأقوالِ في واحدٍ منها ،
وسائرُها خطأ .

ونحن نقول : إن ابنَ حزمَ صاحبُ مذهبٍ ، ولكن على التجوُّز . لقد
كان أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م) صاحبَ مذهبٍ لأنه كان يقولُ
بالرأي عند فقدان النصِّ أو عند تفسير النصِّ . أما ابن حزم فلم يفعلْ أكثرَ
من جمعه الأصول والفروع في أبوابٍ تشبهُ أبوابَ الفقيه ثم ردَّ أحكامها إلى
ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف .

أما الذي جعل لابن حزم مذهباً فذلك ان ابن حزم منع أن يأخذ المسلمُ
إلا بسبيلٍ واحدٍ ، هو سبيلُ الكتاب (القرآن) والسنة (الحديث)
وحدّهما وبظاهري لفظيهما ، بلا تأويلٍ ولا تعليلٍ ولا رأيٍ ولا قياسٍ . ولا
نُكرَ في أن تشدّدَه في أمرٍ الظاهرِ قد أوقعَه في مشاكل كثيرةٍ في
الأصولِ وفي الفروع أيضاً ، أكتفي منها هنا بمثلين :

(١) أما في الأصولِ فإن ابن حزم يُنكِرُ « الرأي » ، ولا يقبلُ في
الأحكامِ إلا النصَّ . وقصةُ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ لما بعثه رسول الله إلى اليمنِ
قاضياً مشهورةٌ (تدلُّ على صحة العمل بالرأي في القضاء - والقضاءُ من أمور
الدين) . قال رسولُ الله لِمُعَاذٍ (لما أرسله قاضياً على اليمن) :

- يا مُعَاذُ ، بماذا تحكمُ ؟
- أحكمُ بما أجدُه في كتاب الله .
- فإن لم تجدُه في كتاب الله ؟
- أرجعُ فيه إلى حديثِ رسولِ الله .
- فإن لم تجدُه في حديثِ رسولِ الله ؟
- أجتهدُ فيه برأيي .

فقال رسول الله عندئذ : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما
يرضيه الله » .

وفي مرةٍ أخرى يجعل ابن حزم للعقل إدراكاً سليماً فيقول (التقريب
لحد المنطق ، ص ١٧٦) :

« إن الحواس السليمة قد تُقصّر عن كثيرٍ من مدركاتها ، وقد
تضعف عنها ، وقد تُخطئ ، ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها
وتقصيرها وما خفي عنها وتُدركه تاماً على حقيقته . وإدراك
العقل في كل ذلك إدراك واحد . وبالجملة ، فالعقل قوةٌ أفرده
الباري تعالى به النفس ولم يجعل فيه شريكاً لشيء من الجسد .
وإدراك النفس من قبيل الحواس فيه للجسد شريك - والجسد كدر
ثقل - وإدراكها بالعقل ، إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات
الجسدية أو سائر أخلاقها المذمومة ، إدراكٌ صافٍ تامٌ غير مشوب »
(مخلوط به شيء آخر أقل قيمة منه) .

وفي الأصول أيضاً يُنكر ابن حزم فضل العقل إلا في فهم النصوص
فيقول :

« فإذاً قد بطلت كل طريق ادّعاها خصوصاً في الوصول إلى الحقائق
من الإلهام والتقليد ، وثبت أن الخبر لا تعلم صحته بنفسه ، ولا يتميز
حقه من كذبه ، وواجبه من غير واجبه ، إلا بدليل من غيره . فقد صح
أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها ، وصح أن العقل إنما هو مميّز
بين صفات الأشياء الموجودات وموقف المستدل به على حقائق كنفيات
الأمور الكائنات وتميز المحال منها .

« وأما من ادّعى أن العقل يحمل أو يحرم ، أو أن العقل يوجد

عِلَلًا مُوجِبَةً لِكَوْنِ مَا أَظْهَرَ اللَّهُ الْخَالِقُ تَعَالَى فِي هَذَا الْعَالَمِ مِنْ أَفَاعِيلِهِ ^(١)
 الموجودةِ فيه من الشرائعِ وغير الشرائعِ فهوَ بِمَنْزِلَةٍ مِنْ أَبْطَلِ مُوجِبِ الْعَقْلِ
 جُمْلَةً - وَهِيَ طَرَفَانِ أَحَدُهُمَا أَفْرَاطُ (جَاوَزَ الْحَدَّ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ) فَخَرَجَ
 عَنْ حُكْمِ الْعَقْلِ ، وَالثَّانِي قَصَرُ (فَرَّطَ) فَخَرَجَ (أَيْضًا) عَنْ حُكْمِ الْعَقْلِ -
 وَمَنْ ادَّعَى فِي الْعَقْلِ مَا لَيْسَ فِيهِ (فَهُوَ) كَمَنْ أَخْرَجَ مِنْهُ مَا فِيهِ ، وَلَا
 فَرَّقَ (بَيْنَهُمَا) .

« وَلَا نَعْلَمُ فَرْقَةً أَبْعَدَ مِنْ طَرِيقِ الْعَقْلِ مِنْ هَاتَيْنِ الْفَرَقَتَيْنِ مَعًا : إِحْدَاهُمَا
 الَّتِي تُبْطِلُ حُجَجَ الْعَقْلِ جُمْلَةً ، وَالثَّانِيَةُ الَّتِي تَسْتَدْرِكُ ^(٢) بِعُقُولِهَا عَلَى
 خَالِقِهَا عِزًّا وَجَلًّا أَشْيَاءَ لَمْ يَحْكُمْ فِيهَا رَبُّهُمْ ، بَزَعَمِهِمْ ، فَتَقَفَوْهَا هُمْ
 وَرَتَّبُوهَا رُتْبًا أَوْ جَبَّوْا أَنْ لَا مَحِيدَ لِرَبِّهِمْ تَعَالَى عَنْهَا ^(٣) ، وَأَنَّهُ لَا تَجْرِي
 أَعْمَالُهُ تَعَالَى إِلَّا تَحْتَ قَوَانِينِهَا .

« لَقَدْ افْتَرَى كِلَا الْفَرِيقَيْنِ عَلَى اللَّهِ عِزًّا وَجَلًّا إِفْكًَا عَظِيمًا وَأَتَوْا بِمَا تَقْشَعُرُ
 مِنْهُ جُلُودُ أَهْلِ الْعُقُولِ . وَ (نَحْنُ) قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ حَقِيقَةَ الْعَقْلِ إِنَّمَا هِيَ تَمِيزُ
 الْأَشْيَاءِ الْمُدْرَكَةِ بِالْحَوَاسِّ وَبِالْفَهْمِ وَمُعْرِفَةُ صِفَاتِهَا الَّتِي هِيَ عَلَيْهَا جَارِيَةٌ عَلَى
 مَا هِيَ عَلَيْهِ فَقَطْ مِنْ إِجْبَابِ حَدُوثِ الْعَالَمِ ، وَأَنَّ الْخَالِقَ وَاحِدًا لَمْ يَزَلْ ، وَصِحَّةُ
 نُبُوَّةِ مَنْ قَامَتِ الدَّلَائِلُ عَلَى نُبُوَّتِهِ ، وَوُجُوبُ طَاعَةٍ مِنْ تَوَعَّدْنَا بِالنَّارِ عَلَى
 مَعْصِيَتِهِ ، وَالْعَمَلُ بِمَا صَحَّحَهُ الْعَقْلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ وَسَائِرُ مَا فِي الْعَالَمِ مَوْجُودٌ »

(١) راجع « الاحكام في اصول الاحكام » (طبعة احمد شاكر ، مصر)
 (بلا تاريخ) ، ص ٢٧ : « وصح ان العقل انما هو مميز بين صفات
 الاشياء الموجودات واما من ادعى ان العقل يحلل او يحرم ، او
 ان العقل يوجد عللا موجبة ... » .

(٢) استدرك فلان على فلان شيئا : اكمل نقصه او ذكر بشيء كان الاول
 قد نسيه او أهمله . والمقصود هنا : أن الفلاسفة وضعوا قوانين
 تنطبق على أفعال الله في هذه الدنيا أو تكون منها لافعال الله .

(٣) لا محيد عنها : لا ميل عنها ، لا تقلنا منها .

— ما عدا الشرائع — وأن يُوقِفَ على كَيْفِيَّاتِ كُلِّ ذَلِكَ فَقَطْ .

« فأما أن يكون العقل يُوجبُ أن يكونَ الخنزيرُ حراماً أو يكونَ التَّيْسُ حلالاً ، أي أن تكونَ صلاةُ الظُّهرِ أربعَ (رَكَعات) وصلاةُ المَغْرِبِ ثلاثاً ... فهذا إمّا لا مجالَ للعقلِ فيه — لا في إيجابه ولا في المنعِ عنه — ^(١) . وإنما في العقلِ الفَهمُ عنِ اللهِ تعالى لأوامره ... والإقرارُ بأنَّ الله يفعلُ ما يشاء (ولو لم يكن ذلك مقبولاً في عقولنا) . ولو شاء (اللهُ) أن يُحرِّمَ ما أحلَّ أو يُحِلَّ ما حرَّمَ لكانَ ذلكَ له تعالى . ولو فعلَ لكانَ فرضاً علينا الانقيادُ لكلِّ ذلكَ ، ولا مزيدَ ، (انتهى هذا النصُّ الطويلُ من ابنِ حزم) .

(٢) أما المشاكلُ في الفُروعِ فهيَ أحياناً أشدُّ حرجاً ، فإن الوقوفَ بها عندَ ظاهرِ اللفظِ أجبرَ أصحابَ الظاهرِ ، من داوودَ الظاهري (ت ٢٧٠ هـ = ٨٨٤ م) مُؤسِّسَ المذهبِ إلى ابنِ حزم كبيرِ رجاله ، على قولِ أشياءَ يابأها المنطِقُ والعُرفُ والذوقُ . أو رَدَّ محمَّدُ أبو زهرة ^(٢) القضيةَ التاليةَ :
« ولقد أدَّى استِمساكُهُ ^(٣) بالنصوصِ وظواهرِها إلى غرائبَ حتى إنه لَيَقولُ : إنَّ سُورَ ^(٤) الخنزيرِ طاهرٌ ، بينما سُورُ الكلبِ يجعلُ الإِناءَ الذي لَعَقَ ^(٥) فيه (الكلبُ) يُوجبُ غسلَهُ سَبْعاً إحداهُنَّ بالترابِ .

(١) « اما » تكونُ للتخيرِ أو للتفاضلِ بين أمرين . فيبدو أن النصَّ ينقصُ هنا جملةً أو أكثرَ .

(٢) راجع « ابن حزم : حياته وعصره — آراؤه الفقهية » ، تأليف محمد أبي زهرة ، مصر (ناشره : دار الفكر العربي) ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م (تاريخ المقدمة) ، ص ٣٩٣ .

(٣) استمساكه (استمسك ابن حزم) .

(٤) السُّورُ : بقية الشيء (هنا : بقية الماء بعد أن يشرب الكلبُ أو غيره من أناء ما) .

(٥) « لعق » تستعملُ للطعامِ . المقصودُ « ولغ » (تناول الماء بلسانه ، كما يفعل الكلب مثلاً) .

وإنَّ ذلكَ لغريبٌ كلُّ الغرابةِ لأنَّ النصَّ (في رأيه) وَرَدَ في الكلبِ ، فبَقِيَ سُورُ الخنزيرِ على أصلِ النصِّ^(١) . وهو يرى أن بَوْلَ الحيوانِ - ولو كان كلباً أو خنزيراً - طاهرٌ لا يُنجَسُ الماءُ ، بينما يَنْجَسُ الماءُ ببَوْلِ الإنسانِ فلا يجوزُ الوضوءُ منه . وهذه إحدى غرائبِ الظاهريَّةِ .

وخلاصةُ هذا المقطعِ ما يلي :

إنَّ الشرعَ الإسلاميَّ نصَّ على أنَّ سُورَ الكلبِ نجسٌ . فسُورُ الكلبِ - من أجلِ هذا النصِّ الشرعيِّ - نجسٌ - ولكنَّ الشرعَ لم يَنْصُ على نجاسةِ سُورِ الخنزيرِ (وإن كان قد نصَّ على نجاسةِ الخنزيرِ نفسه) فبَقِيَ سُورُ الخنزيرِ طاهراً .

وقد جَمَعَ مُحَمَّدُ أَبُو زَهْرَةَ مقطَعَهُ السَّابِقَ من مقاطعِ عِدَّةٍ وَرَدَتْ في « المُحَلَّى » . قَالَ ابنُ حَزْمٍ في « المُحَلَّى » (١ : ١٠٩) : « فَإِنْ وَلَّغَ فِي الْإِنَاءِ كَلْبٌ - أَيْ إِنْاءٌ كَانَ وَأَيُّ كَلْبٍ كَانَ ، كَلْبٌ صَيْدٍ أَوْ غَيْرُهُ ، صَغِيراً أَوْ كَبِيراً - فَالْفَرْضُ إِهْرَاقُ^(٢) مَا فِي ذَلِكَ الْإِنَاءِ كَائِناً مَا كَانَ ثُمَّ يُغْسَلُ (ذَلِكَ الْإِنَاءُ بِالْمَاءِ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَلَا بُدَّ ، أَوْ لَا هُنَّ^(٣)) بِالتُّرَابِ مَعَ الْمَاءِ وَلَا بُدَّ) . وَذَلِكَ الْمَاءُ الَّذِي يُطَهَّرُ (يُغْسَلُ) بِهِ الْإِنَاءُ طَاهِراً حَلَالاً . وَلَكِنْ إِذَا أَكَلَ الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ وَلَمْ يَلْسَخْ فِيهِ أَوْ (إِذَا) أَدْخَلَ رِجْلَهُ أَوْ ذَنْبَهُ أَوْ وَقَعَ بِكُلْتِهِ فِيهِ لَمْ يَلْزَمْ غَسْلُ الْإِنَاءِ وَلَا هَرَقُ مَا فِيهِ الْبَتَّةَ ، وَهُوَ

(١) بما أنَّ النصَّ قد ذَكَرَ الْكَلْبَ وَلَمْ يَذْكُرِ الْخَنزِيرَ ، فَإِنَّ الظَّاهِرِيَّةَ يَحْكُمُونَ بِالنَّجَاسَةِ عَلَى سُورِ الْكَلْبِ وَلَا يَحْكُمُونَ عَلَى سُورِ الْخَنزِيرِ بِالنَّجَاسَةِ لِأَنَّ سُورَ الْخَنزِيرِ لَمْ يَذْكُرْ نَصاً (فَيَبْقَى سُورُ الْخَنزِيرِ خَارِجاً مِنْ حُكْمِ النَّجَاسَةِ : طَاهِراً) .

(٢) هَرَقَ الْمَاءَ هَرَقاً (بِفَتْحٍ فَسَكُونٍ) : صَبَّهُ ، وَهَرَقَ الْمَاءَ (بِالْهَاءِ بَدَلَ الْهَمْزَةِ : فِي أَرَاقٍ) هَرَاقَةً (بِكسْرِ الْهَاءِ) : هَرَقَ (وَلَا يَقَالُ أَهْرَاقُ) .

(٣) الْحَدِيثُ يَذْكُرُ « وَاحِدَةً مِنْهُنَّ بِالتُّرَابِ » (يَحْسَنُ أَنْ تَكُونَ الْأُولَى - كَمَا يَذْكُرُ ابْنُ حَزْمٍ) ..

حلالٌ طاهرٌ كُله كما كان . وكذلك لو وَلَسَخَ كلبٌ في بُقعة من الأرض أو في يدِ إنسانٍ أو في ما لا يُسمَّى إناءً^(١) فلا يلزمُ غسلُ شيءٍ من ذلك ولا هرقٌ ما فيه .

وفي المحلّي (١١١:١) أيضاً :

« والماء الذي يُغسلُ به الإناءُ (الذي وَلَسَخَ فيه كلبٌ) طاهرٌ ، لأنه لم يأتِ نصٌّ باجتنابه ولا شريعةٌ إلاَّ ما أخبرنا به عليه السلام^(٢) ، وما عدا ذلك فهو ممّا لم يأذن الله تعالى به^(٣) . والماءُ (الذي غُسلَ به ذلك الإناء الذي وَلَغَ فيه كلبٌ) حلالٌ شربه طاهرٌ فلا يحرمُ إلا بأمرٍ منه عليه السلام . وأما ما أكلَ فيه الكلبُ أو وقَعَ فيه أو دخلَ فيه بعضُ أعضائه ، فلا غسلَ في ذلك ولا هرقَ^(٤) ، لأنه حلالٌ طاهرٌ قبلَ ذلك بيّقين^(٥) - إن كان ممّا أباحه الله تعالى من المطاعم والمشارب وسائرِ المُباحات - فلا ينتقلُ إلى التحريم والتنجيس إلا بنصٍّ لا بدعوى^(٦) . »

(١) وكذلك الحديث يذكر « إناء » فيرى ابن حزم أن الكلب إذا شرب من « وعاء » نسميه نحن « إناء » ينجس (بفتح الجيم أو ضمها) . أما إذا شرب الكلب من يد إنسان أو من حفرة في الأرض أو لحس قطعة من الجليد ، فإن يد الإنسان والحفرة في الأرض وقطعة الجليد لا تنجس .

(٢) ولا شريعة . . . : لا يدخل في أمور الدين إلا ما بلغنا إياه رسول الله .

(٣) وما عدا ذلك . . . (كل ما لم يذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه تعالى فليس فيه حكم) .

(٤) هرق (بفتح فسكون : صب ، اراقة) .

(٥) أن الإناء الطاهر إذا شرب منه كلب نجس ذلك الإناء والماء الذي فيه . أما إذا « أكل » الكلب من إناء فيه طعام فلا ينجس الإناء ولا الطعام .

(٦) التحليل والتحريم لا يكون إلا بنص (من القرآن أو الحديث) . أما الدعوى (التخريج الفكري أو المنطقي) فلا نص فلا توجب في شيء تحليلًا ولا تحريمًا .

وفي « المحلّي » أيضاً من هذا الباب (١ : ١٦٩) :

« وقال داوود^(١) : بَوُلُّ كُلِّ حَيَوَانٍ وَنَجْوُهُ^(٢) - أَكِلَ لِحْمِهِ أَوْ لَمْ يَكُلْ - فَهُوَ طَاهِرٌ ، حَاشَا بَوُلِّ الْإِنْسَانِ وَنَجْوِهِ فَقَطْ فَهِيَ نَجَسَانٌ » .

ابن حزم صاحبُ مذهبٍ فوجِبَ ، من أجل ذلك ، أن يكونَ مذهبه مختلفاً - كثيراً أو قليلاً - من المذاهب الباقية ، وإلاّ لما كان ثمةُ مُسوِّغٍ لأن نَعُدَّ آراءه الفقهيةَ مذهباً مخصوصاً . وبما أن المذاهبَ تقومُ عادةً على « الأصول » (على القواعدِ العامّةِ التي ينطلقُ المذهبُ منها) أكثرَ ممّا تقومُ على « الفروع » (على مُفرداتِ الأعمالِ في العبادةِ والمُعاملاتِ) ، فإن من المستحسن أن نقولَ كلمةً موجزةً في أصولِ التشريعِ عامّةً ثم نرجعَ إلى تفصيلِ أصولِ الدينِ وأصولِ التشريعِ عند ابنِ حزم خاصةً ، من لفظه هو مباشرةً ثم من لفظنا نحن في تلخيصِ آرائه .

مصادر التشريع :

يقولُ ابنُ خلدون (المقدّمة ٨١٢ وما بعد) :

« إنَّ أصولَ الفقه هو النظر في الأدلّة الشرعية من حيثُ تُؤخذ منها الأحكامُ والتكاليف . وأصول الأدلة الشرعية هي الكتابُ الذي هو القرآن ثم السُنّةُ المُبيّنة له ... و (قد) أجمع الصحابة على وجوب العمل بما يصل إلينا من (السُنّة) قولاً (من أحاديث رسول الله) أو فعلاً (من الأفعال والأعمال التي رُوِيَتْ لنا عن رسول الله) بالنقل الصحيح .

« ثم تنزّل الإجماع منزلةً من منزلتيهما (منزلة القرآن والسُنّة من حيثُ أنه دليلُ

(١) داوود الظاهري مؤسس المذهب الظاهري (راجع ، فوق ، ص ٣٤) .

(٢) النجوى (بالجيم الساكنة) : الفضول الخارج من باب بدن الانسان أو الحيوان .

شرعيّ أجمع الصحابة على الأخذ به ، إذا لم يجدوا نصّاً في القرآن أو في الحديث على أمرٍ طرأ في حياتنا العملية) . فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيّات .

« ثم نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا هم يقيسون الأشباه منها بالأشباه ، ويُنَظِّرون الأمثال بالأمثال.... فإن كثيراً من الوقعات بعد (رسول الله) لم تُدرج في النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نصّ عليه ، بشروطٍ في ذلك الإلحاق تُصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين حتى يغلب على الظن أن « حكم الله تعالى فيها واحد » . وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه ، وهو القياس ، وهو رابع الأدلة » .

أمّا ابن حزم فإنه لم يقبل من مصادر التشريع هذه أو من الأدلة الشرعية غير القرآن الكريم والحديث الشريف ثم قصر أخذه على ظاهر آيات القرآن وظاهر لفظ الحديث ، إلا أن يكون هنالك مانعٌ - مما أليف العرب في فهم الكلام - من اعتماد ظاهر القرآن والحديث ، فيلجأ ابن حزم حينئذٍ إلى الاجتهاد في فهم النصّ بقواعد اللغة العربية من اللغة خاصة ومن النحو والبلاغة .

ولقد بسط ابن حزم في الجزء الأول من كتابه « المحلى » أصول الدين وأصول الفقه ثم أتبعها بأصول التشريع أو مصادره . وسأوردها بلفظه موجزة من مطلع الجزء الأول من « المحلى » (ص ٢ وما بعد) :

أما بعد فإنكم رغبتم أن نعمل للمسائل المختصرة التي جمعناها في كتابنا « المحلى » ^(١) شرحاً مختصراً أيضاً نقتصر فيه على قواعد البراهين بغير

(١) المجلى كتاب موجز في الفقه شرحه ابن حزم في كتاب (المحلى) .
ويبدو ان كتاب « المجلى » قد ضاع .

إكثار ليكون مأخذُه سهلاً على الطالب والمبتدئ ودَرَجاً^(١) له إلى التبحر في الحِجاج ومعرفة الاختلاف وتصحيح الدلائل المؤدية إلى معرفة الحق مما تنازع الناس فيه ، والإشراف على أحكام القرآن والوقوف على جمهرة السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ وتمييزها مما لم يصح ، والوقوف على الثقات من رُواة الأخبار وتمييزهم من غيرهم ، والتنبيه على فساد القياس وتناقضه وتناقض القائلين به . . . وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لم نحتاج إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مسند ، ولا خالفنا إلا خبراً ضعيفاً فبيننا ضعفه ، أو منسوخاً فأوضحنا نسخته (ص ٢) .

أول ما يلزم كلَّ أحدٍ - ولا يصح الإسلام إلا به - أن يعلم المرء بقلبه علمَ يقين وإخلاص (ثم) ينطبق بلسانه بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . وتفسير هذه الجملة أن الله تعالى إله كلِّ شيءٍ دونَه وخالق كلِّ شيءٍ دونَه . وأنه خلق كلَّ شيءٍ لغيرِ علّةٍ أو جَبَت عليه أن يخلُق ، وأن النفسَ غفوقةٌ وفي الروح نفسه^(٢) . وأنه تعالى ليس كمثله شيء ولا يتمثل في صورة شيءٍ مِمَّا خلق . وأن النبوة حق ، وأن محمداً رسول الله إلى جميع الإنس والجن كافرهم ومؤمنهم . (ولقد) نسخ الله بملّة (محمد) كلَّ ملّة (أخرى) وألزم أهل الأرض جنّهم وإنسهم أتباع

(١) درجا (بفتح ففتح) : تمهيدا ومرفقا . يبدو لي ، من أماكن كثيرة في كتب ابن حزم ، أن ابن حزم كان يعرف كتاب « المدخل الى علم العدد » لنيقوماخس الجرشي (ت نحو ١٣٥ م) . هذا الكتاب نقله الى العربية ثابت بن قرّة (ت ٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) . جاء في هذا الكتاب (بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٨ م ، ص ١٥) : « ان هذه العلوم التعليمية (كالرياضيات والفيزياء ، الخ) تشبه المعابر والدرج والجسور » وذلك أنها تنقل افهامنا وتصير بها من الاشياء المظنونة الى الاشياء المعقولة المعلومة (فيكون بعض العلوم واجبة الدرس قبل بعضها الاخر : يدرس الجبر قبل الهندسة ، وتدرس الفيزياء قبل الكيمياء ، الخ) .

(٢) الروح مذكر .

شريعته التي بعثه بها ، ولا يقبل من أحد سواها ، وأنه عليه السلام خاتم النبيين لا نبي بعده . وأن جميع النبيين وعيسى ومحمداً عليهم السلام عبيد الله تعالى مخلوقون وناس كسائر الناس مولودون من ذكرٍ وأنثى إلا آدم وعيسى ، فإن آدم خلقه الله من ترابٍ لا من ذكرٍ ولا من أنثى ، وعيسى خلق في بطن أمه من غير ذكرٍ . والجنة حق (وهي) دار مخلوقة للمؤمنين لا يدخلها كافر أبداً . والنار حق (وهي) دار مخلوقة لا يخلد فيها مؤمن . والله تعالى يدخل إلى النار من شاء من المسلمين الذين رجحت كبائرهم وسيئاتهم ثم يخرجون منها بالشفاعة ويدخلون الجنة (ص ٢ - ١٠) .

والجنة والنار لا تغنيان ، ولا يفنى أحدٌ مِمَّن فيها أبداً . وأهل الجنة يأكلون ويشربون ويطأون ويلبسون ويتلذذون ولا يروون بؤساً أبداً . و (لكن) كل ذلك بخلاف ما في الدنيا (١) . وأهل النار يُعذَّبون بالسلاسل والأغلال والقطران ، وأكلهم الزقوم وشربهم ماء كالمهل والحميم (٢) . وكل من كفر بما بلغه وصحَّ عنده عن النبي (محمدٍ عليه السلام) أو أجمع عليه المؤمنون ممّا جاء به النبي فهو كافر ، وأن القرآن كلام الله ووحيه أنزله على قلب نبيه محمد ، من كفر بحرفٍ منه فهو كافر . وكل ما في (القرآن) من خبرٍ عن نبيٍّ أو عذابٍ أو نعيمٍ أو غير ذلك فهو حق على ظاهره لا رمزٍ في شيء منه . ولا سِرٌّ في الدين عند أحدٍ . وأن الملائكة حق وهم خلق من خلق الله مُكرَّمون (و) كلُّهم رُسُلُ الله ، خلِقوا كلُّهم من نورٍ ، وخلق آدم من ماء و ترابٍ ، وخلق الجن من نار . وإن البعث

(١) ان اهل الجنة يأكلون ويشربون ويتزوجون ، ولكن ذلك يجري في الجنة على صورة لا تشبه الصورة التي تجري عليها هذه الامور في الدنيا .

(٢) المهل (المعدن) (بفتح فسكون فكسر) المذاب ، القطران (بفتح فكسر) الرقيق : المازوت الابيض (المشتعل) . الحميم : الماء الحار .

حقّ . وإنّ الوحوش (أيضاً) تُخشَرُ (يومَ القيامة) . وإنّ شفاعَةَ رسولِ الله لأهلِ الكبائرِ من أمّته حقّ فيخرُجونَ (بها) من النارِ ويدخلون الجنةَ .
(ص ١١ - ١٦) .

وعذابِ القبرِ حقّ ومُساءلةُ الأرواحِ بعد الموتِ حقّ . ولا يحيا أحدٌ بعد موته إلى يومِ القيامة . والحسناتُ تُذهِبُ السيئاتِ بالموازنة . والتوبةُ تُسقطُ السيئاتِ . وعيسى عليه السلام لم يُقتل ولم يُصلب ، ولكن توفّاه الله ثم رفعه إليه . ولا يَرُجِعُ محمدُ رسولُ الله ولا أحدٌ من أصحابه (إلى الحياة) إلاّ يومَ القيامة (حينما يبعثُ الله) المؤمنين والكافرين للحِسابِ والجزاء (الثوابِ أو العقاب) . وإنّ الوحي قد انقطع منذ مات النبي (محمد) ﷺ . والدين قد تمّ (على يَدَي محمدٍ) فلا يُزاد ولا يُنقصُ (منه) ولا يُبدّل . والأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر فرضانِ على كلِّ أحدٍ (ص ٢١ - ٢٦) .

وإنّ الله ليسَ في مكانٍ ولا زمانٍ ، بل هو خالقُ الأزمنة والأمكنة . ولا يحِلُّ لأحدٍ أن يُسمّيَ اللهَ بغيرِ ما سمّيَ اللهُ به نفسه ولا أن يَصِفَ اللهَ بغيرِ ما أخبرَ اللهُ به عن نفسه . وإنّ لله عزّ وجل تسعةٌ وتسعين اسماً ، وهي الأسماء المذكورة صراحةً في القرآن والحديث . ولا يحِلُّ لأحدٍ أن يشتقَّ لله اسماً من فعلٍ لله لا يدخل اسمٌ منه في أسماء الله الحُسنى التسعة والتسعين . ففي القرآن الكريم : « والسَّما بِبَنِيناها بِأَيْدٍ وَإِنّا لَمُوسِعُونَ » (٥١ : ٤٧ ، الذاريات) ، فلا يجوزُ لنا أن نُسمّيَ اللهَ « البنّاء » . ثم إنّ الله تعالى يَتَنَزَّلُ كُلَّ لَيْلَةٍ إلى سماء الدنيا . وهذا فِعْلٌ يفعله الله عزّ وجلّ وليس حركة ولا نُسْقة . والقرآنُ كلامُ الله حقيقة لا مجازاً . وعلمُ الله حقٌّ . والله لا يزالُ عليماً بكلِّ ما كان أو يكون ممّا دَقَّ أو جَلَّ (١) لا يَخْفَى عليه

(١) دق : قل ، ضؤل ، صغر . جل : كبر ، عظم .

شيء . وقُدرة الله وقوتسه حق لا يَعْجِزُ عن شيء ولو كان ذلك الشيءُ
 'محالاً' . والله عِزٌّ وعِزَّةٌ وجَلالٌ ويدرُّ ويدانٍ وأيدٍ ووجهٌ وعينٌ وأعينٌ^(١)
 وكِبرياءٌ ، وكلُّ ذلك حقٌّ ، وكل ذلك له من نفسه لا من شيء آخر .
 والمسلمون يَرَوْنَ اللهَ يومَ القيامةِ بقوةٍ غيرِ هذه القوةِ ، أي (غير) قوةِ البصر
 (ص ٢٩ - ٣٥) .

والله كلَّم موسى و (كلَّم) مَنْ شاء من رُسُلِهِ (غيرَ موسى) ، واتَّخَذَ
 إبراهيمَ ومحمداً خَليلين . وإنَّ محمداً ﷺ قد أُسْرِيَ به ربُّهُ بِجَسَدِهِ وروحِهِ .
 وإنَّ المعجزات لا يَأْتِي بها أَحَدٌ إلاَّ الأنبياءَ . وإنَّ القَدَرَ حقٌّ ، ما أَصابَنَا
 لم يكن لِيُخْطِئَنَا ، وما أَخطأْنَا لم يكن لِيُصِيبَنَا . وليس يموتُ أَحَدٌ قَبْلَ
 أَجلِهِ ، مقتولاً أو غيرَ مقتول . وجميعُ أعمالِ العِبَادِ ، خَيْرُها وشرُّها ، كُلُّ
 ذلك مخلوقٌ خَلَقَهُ اللهُ . واللهُ تعالى خالقُ الاختيارِ والإرادةِ والمَعْرِفَةِ في
 نفوسِ عِبَادِهِ . ولا عُدْرَ لأَحَدٍ بما قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيْهِ من ذلك^(٢) ، لا في الدنيا
 ولا في الآخرة ، (إذ) كلُّ أفعالِ اللهِ عدلٌ وحِكْمَةٌ . إنَّ اللهَ واضعٌ كلَّ
 موجودٍ في مَوْضِعِهِ ، وهُوَ الحَاكِمُ الذي لا حَاكِمَ عَلَيْهِ ولا مُعَقَّبَ^(٣)
 لحُكْمِهِ (ص ٣٥ - ٣٨) .

-
- (١) العز : القوة والسيطرة . والعزة : القوة والغلبة (والمكانة السامية) .
 لما وصف الله تعالى نفسه (من طريق الاستعارة) بقوله : « يد الله
 فوق أيديهم » وقوله « بل يدها مبسوطتان » وقوله : « أو لم
 يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاما » ، وجب ان نؤمن بما قال
 الله عن نفسه وان كنا لا ندرك ذلك ، أي كيف تكون اليد الواحدة
 واليدان والأيدي . ومثل ذلك في العين والاعين ، الخ .
 (٢) المعنى غامض . لعله يقصد أنه لا وجه لاعتراض الإنسان على ما
 قدره الله عليه من تعس في الدنيا أو عذاب في الآخرة ، ولو كان هو
 طائعا وتقيا .
 (٣) لا معقب لحكمه : لا ينقض احد ما يحكم الله به على عباده .

الإيمانُ والإسلامُ شيءٌ واحدٌ . وكل ذلك عَقْدٌ بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح ^(١) ، و (هو : الإيمان) يزيدُ بالطاعة وينقصُ بالمعصية . والدينُ هو الإسلامُ ، والدين هو الإيمان . ومن اعتقدَ الإيمانَ بقلبه ولم ينطقَ به بلسانه دون تَقِيَّةٍ ^(٢) فهو كافرٌ عند الله وعند المسلمين . ومن نطقَ به بقلبه دون أن يعتقده بقلبه فهو كافر عند الله وعند المسلمين . ومن ضيَّع الأعمال كُلَّهَا فهو 'مؤمنٌ' عاصٍ ناقصُ الإيمان لا 'يكفرُّ' . واليقينُ لا يتفاضلُ ، لكن إذا دخلَ فيه شيءٌ من شكٍّ أو جَحْدٍ بطلَ كلُّهُ . والمعاصي : كبائِرُ فواحشٍ وسيئاتٌ صِغارٌ وَلَسَمٌ ^(٣) . فاللهم مغفورٌ 'جملةٌ' . والكبائرُ الفواحشُ هي ما توعدَّ اللهُ تعالى عليه بالنار في القرآنِ أو على لسانِ رسوله (محمدٌ) ﷺ . فمن اجتنبها 'غفِرَتْ' له جميعُ سيئاته الصغائر . ومن لم يَحْتَنِبِ الكبائرَ 'حوسِبَ على كل ما عَمِلَ' ، ووازنَ اللهُ بينَ أعماله من الحسنات وبين جميع معاصيه التي لم يَتَّبِعْ منها ولا أُقِمَ عليه حَدُّها ^(٤) . فمن رَجَعَتْ حَسَنَاتُهُ فهوَ في الجَنَّةِ ، وكذلك مَنْ سَاوَتْ حَسَنَاتُهُ سيئاته (فهوَ في الجَنَّةِ أيضاً) . ومن رَجَعَتْ سيئاته بحَسَنَاتِهِ (فهو من) الخارجين من النار بالشفاعة على قَدَرِ أعمالِهِ (ص ٣٨ - ٤٤) .

ولا تَجُوزُ الخِلافةُ إلا في قُرَيْشٍ . ولا يَجُوزُ أن يكونَ في الدنيا (على المسلمين) إلا إمام واحد فقط . ومن باتَ (من المسلمين) ليلةً وليس في 'عُنُقِهِ' بَيْعَةٌ مات مَيْتَةً جاهلية ^(٥) . ولا طاعة لمخلوق في مَعْصِيَةِ الخالق (٤٤ - ٤٥) .

-
- (١) الجوارح جمع جارحة : العضو (اليد ، الرجل ، العين ، الخ) .
(٢) التقية التظاهر بغير ما يعتقد الانسان اذا لقي خصما وخشي الهلاك بسبب عقيدته . دون تقية : باخلاص (يلفظ كلمة الايمان مخلصا) ،
(٣) اللهم : صغار الذنوب .
(٤) اقيم عليه الحد : أنزل به العقاب (كجلد شارب الخمر مثلا) .
(٥) من لم يقر من المسلمين بامام (خليفة) فكأنه لم يدخل في الاسلام .

« مسائل من الأصول » (هذا اللفظ من المحلى) :

دين الإسلام اللازم لكل* أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله ، إما برواية جميع علماء الأمة عن رسول الله ، و (هذا) هو الإجماع ؛ وإما بنقل جماعة عن رسول الله ، وهو نقل الكافة ؛ وإما برواية الثقات واحداً عن واحد حتى يبلغ (تسلسل النقل بالرواية) إلى رسول الله . (ولا عبرة في ذلك إلا للحديث الصحيح الإسناد والمتصل إسناداً من راويه إلى رسول الله وإلا في الرواة الموثوقين وإلا في الأحاديث المشهورة) . ولا يجوز تقليد أحد ، ولو كان من كبار صحابة رسول الله (والتقليد : القيام بعبادة أو اعتقاد لأن انساناً آخر قام به) . والقرآن ينسخ القرآن ، والسنة تنسخ القرآن والسنة . والإجماع هو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله عرفوه وقالوا به ولم يختلف (فيه) منهم أحد . وإذا استطاع أهل عصر أن يجتمعوا كلهم (بلا استثناء) على أمر صح أنه إجماع . ولا يجوز الرجوع إلى عمل أهل المدينة ^(١) . والصحابة كلهم أجمعوا على إبطال القياس (ص ٥٨ - ٥٩) . والأفعال التي قام بها رسول الله ليست فرضاً ، إلا ما كان منها بياناً لأمر (طريقة صلاته مثلاً) فهو حينئذ أمر . لكن الائتساء (الاقتداء) به حسن . ولا يحق لنا (نحن المسلمين) اتباع شريعة نبي قبل نبيتنا . (ص ٥٠ - ٦٦)

ولا يحل لأحد أن يقلد أحداً : لا حياً ولا ميتاً . وعلى كل أحد (أن يأخذ) من الاجتهاد (التفكير في نصوص القرآن والحديث) حسب طاقته . فإن لم يستطع أن يجتهد لنفسه فعليه أن يسأل في ذلك العلماء

(١) من أدلة التشريع الفرعية عمل أهل المدينة (إذا كان من عادة أهل المدينة أن يعملوا عملاً على صورة ما ، فإن عملهم هذا يمكن أن يقلدهم المسلمون فيه ، لأن أهل المدينة رأوا رسول الله يقوم بأعماله بينهم . ونسلهم يعد في هذه المرتبة مثلهم) .

الموثوقين ، وعليه أن 'يحاول سؤال أعلم أهل بلده . ولا 'حكم للخطأ أو النسيان إلا حيث جاء في القرآن أو السنة له 'حكم' (كالقتل الخطأ ، فإن على المخطيء فيه دفع دية) . وكل فرض فرضه الله على الإنسان ، إذا قدر عليه الإنسان وجب عليه القيام به . وإن هو عجز عن ذلك الواجب جملة سقط عنه ذلك الواجب كله . وإذا هو عجز عن بعضه وقدر على بعضه ، وجب عليه القيام بما يقدر عليه من ذلك . والمجتهد المخطيء أفضل عند الله من المقلد المصيب . ومن اتبع رسول الله في أعماله فليس مقلداً لأنه يكون قد فعل ما أمره الله به على لسان الرسول وفعله الرسول أيضاً . أما التقليد فهو تقليد غير الرسول من الذين يفعلون ما يفعلون بأرائهم . ولا يحل الحكم بالظن^(١) أصلاً (ص ٦٦ - ٧١) .

كتاب « المِلَل والنِحَل » :

أكبر كتب ابن حزم وأهمها وأكثرها دلالة على عبقريته « الفصل في المِلَل والأهواء والنِحَل »^(٢) ، وهو كتاب في دراسة الأديان بفرقها ، مع التوسع في علم الكلام وقياس الصحيح من الأديان ومفردات آرائها . بالبراهين المنتجة من المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو

(١) يعلق أحمد محمد شاكر (المحلى ٧١:١ - ٧٢) بأن قول ابن حزم : « لا يحل الحكم بالظن أصلاً » أمر مملوء بالآخطار ، لاننا إذا لم نشأ أن نعمل عملاً إلا بيقين تام استحالة علينا القيام بعمل ما لتعذر حصول اليقين في كثير من الأمور . مثال ذلك : إذا تقدم خصمان بدعوى إلى القاضي (القاضي لا يحكم بعلمه) فإن القاضي يستدعي شاهدين بعد تركيتهما فيشهدان أمامه ثم يتقدم إلى لفظ الحكم . فهل يكون لفظ الحكم من القاضي ، بناء على شهادة شاهدين ، حكماً مبنياً على الظن أم على اليقين ؟

(٢) خمسة أجزاء (طبعة الجمالي والخانجي) ، مصر ١٣٢١ هـ (وقد أعادت مكتبة خياط نشره بالتصوير) .

من 'بعد' (١ : ٢) . وهذا الكتاب 'يمكن أن 'يعدّ' كتاب 'مقارنة' للأديان . ولا شكّ في أن ابن حزم قد قرأ كثيراً مما ألّف في هذا الباب ثم ردّ على 'مخالفيه' ردوداً مختلفة . ولا 'ننكير' أن ابن حزم كان في عدد من الأحيان عنيفاً - في اللفظ وفي المعنى - عند الردّ على أصحاب الآراء المختلفة ، إذ الحقّ عنده قولٌ واحدٌ من تلك الأقوالِ وسائرُها خطأ^(١) . ويحسنُ هنا - إن لم يكن بالإمكان تلخيصُ موضوع هذا الكتاب العظيم - أن نأتي بموجز لرؤوسِ موضوعاته كما تظهر في فهرسِ أجزائه^(٢) :

★ الفِرَقُ المُخالفةُ للإسلام - البراهين الجامعة الموصلة إلى الحقّ - مَنْ أبطلَ الحقائقَ وهمُ السوفسطائية^(٣) - مَنْ قال إن العالم قديم وليس له 'مدبّر'^(٤) - من قال إن العالم (قديم) لم يزلْ وله 'مدبّر'^(٥) - مَنْ قال إنّ للعالم خالقاً ، ولكن النفسَ والمكان والزمان قديماً - من قال إن فاعلَ العالم أكثرُ من واحد - فِرَقُ النصارى - مَنْ 'ينكيرُ' النبوة والملائكة - إثبات النبوة - من قال بتناسُخِ الأرواح^(٦) - مَنْ أنكر الشرائعَ^(٧) مِنَ الْمُتَمَمِّينِ

(١) راجع ، فوق ، ص ٥٧ .

(٢) اعتمدت الفهارس حبا بالإيجاز . والكتاب نفسه أغنى في البحوث مما يظهر في هذه الفهارس .

(٣) فرقة من الفلاسفة اليونان كان آخرهم سقراط . وكانوا ينكرون كثيراً من الحقائق كما كانوا يعتمدون الجدل في مناقشتهم مع الخصوم .

(٤) العالم عند القدماء (فلاسفة اليونان) : عالمنا نحن (الأرض التي نعيش عليها) في مقابل السماء (عالم الافلاك) . مدبر : ممسك ، معتن (خالق وحافظ) .

(٥) قال هؤلاء : العالم (بمجموعه : الأرض والسماء) قديم (موجود من تلقاء نفسه ، لا موجد له) ، ومع ذلك فإن له حافظاً يمسكه ويعتني به .

(٦) انتقال النفوس من اجساد الى اجساد (بين البشر وبين الحيوانات والبشر أيضاً) .

(٧) أنكر الشرائع المنزلة .

إلى الفلسفة - اليهود - من أنكر التثليث من النصارى - الصابئة والمجوس^(١) -
 'مناقضات' ظاهرة في التوراة والإنجيل - ★ الكلام على الإنجيل وسائر كتب
 النصارى وما فيها من التناقض - اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان
 فسادها - ما يعترض به جهلة الملحدين على ضعف المسلمين^(٢) - بيان كروية
 الأرض - بيان كذب من ادعى أن للدنيا عدداً معلوماً (من السنين) -
 فرق أهل الإسلام - موضوعات علم الكلام : التوحيد ونفي التشبيه^(٣) ،
 العلم ، الحياة ، اليد ، العين ، الرضا ، العدل^(٤) الخ - ★ تابع موضوعات علم
 الكلام : القرآن كلام الله وإعجازه - القدر^(٥) - الاستطاعة^(٦) - القضاء
 والقدر^(٧) - هل لله نعمة على الكفار أم لا - الإيمان والكفر والمعاصي
 والوعد والوعيد^(٨) اعتراضات للمرجئة^(٩) - ★ الكلام على الأنبياء -

-
- (١) الصابئة : عبدة النجوم . المجوس : عبدة النار والقائلون بأن للمعالم
 خالقين (آله الخير والنور ثم آله الشر والظلام) .
 (٢) جهلة الملحدين (المنكرين لله) بالدين أي بالإسلام ثم ضعفه
 المسلمين : المسلمون القليلو العلم بأمور دينهم .
 (٣) التوحيد أو التنزيه أو نفي التشبيه : ألا يوصف الله بصفة من
 صفات خلقه (كالولادة والموت والطعام . . .)
 (٤) نسبة الأعضاء لله ونسبة العواطف إليه (الغضب ، الرضا ،
 الخ عند المعتزلة الذين يقدمون العقل على الروايات الدينية) .
 (٥) القدر : هنا قدرة الإنسان على عمل أعماله باختياره وقدرته .
 (٦) الاستطاعة لها معنيان : الاستطاعة التامة وهي القدر أو القدرة ،
 ثم الاستطاعة المقيدة ، هي حينما يريد الإنسان أمراً فإن الله يخلق
 فيه استطاعة (قدرة) على فعل ذلك الأمر .
 (٧) القضاء (ما حكم به الله على العباد منذ الازل) والقدر (نفوذ
 القضاء في الإنسان) .
 (٨) الوعد والوعيد (في رأي المعتزلة) هم لحن المؤمن على العمل
 الصالح والحيولة بينه وبين المعصية ولا يقصد بالوعد تنفيذه في
 (المؤمن إذا أخطأ بتعذيبه بالنار) .
 (٩) المرجئة فرقة سلكت في الاعتقاد بين الخوارج المتشددين والمعتزلة
 المتساهلين لا يحكمون على الفاسق بالعذاب (كالخوارج) ولا يجعلونه
 في منزلة بين المنزلتين (كالمعتزلة) بل يرجئون (يؤجلون) الحكم في
 أمره إلى الله يوم القيامة .

هل يكونُ مؤمناً مَنْ اعتقد الاسلامَ بلا استدلال^(١) ؟ - رجوعٌ إلى علم الكلام : الوعد والوعيد ، الخ - من لم قبلُغهُ الدعوةُ (إلى الإسلام) ومن تاب^(٢) - من مات من أطفال المسلمين والمشرّكين قبل البلوغ^(٣) - الإمامة والمفاضلة بين الصحابة - حرب الصحابة - إمامة المفضول وعقد الإمامة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الصلاة خلف الفاسق - العظام المخرجة إلى الكفر - شنع^(٤) - فِرَق المسلمين - ★ السِّحَر والمعجزات والجن ، الخ - في الطبائع^(٥) - نبوة النساء - الرؤيا - أي الخلق أفضل - الفقر والغنى - الاسم والمسمى - النجوم تعقّل أو لا تعقل . موضوعات من علم الكلام : الخلق والمخلوق - البقاء والفناء - هل المعدوم شيء ؟ - الحركة والسكون - التولد والتوالد^(٦) - الاستحالة - الطفرة^(٧) - الجواهر والأعراض -

- (١) هل يجوز للمسلم أن يؤمن بلا فهم وبغير دليل مقنع له ؟
- (٢) كيف يعامل الكفار يوم القيامة إذا كانت الدعوة الإسلامية لم تصل إليهم ؟ وكيف يعامل المذنب صاحب الكبيرة إذا تاب ؟
- (٣) إذا مات الطفل المسلم (قبل أن يبدأ القيام بالعبادات) أو إذا مات الطفل الكافر ، فكيف يعاملان يوم القيامة ؟
- (٤) الشنعة : الأمر القبيح (وفي الدين) المؤدي إلى الكفر أو قريبا من الكفر .
- (٥) الطبيعة : السجية (الخاصة ، الصفة التي جبل عليها الإنسان أو التي تركبت في الحيوان أو الأشياء ، سواء أكانت مغروزة فيه أو مكتسبة تفعل بالإرادة أو تفعل ابتداء) .
- (٦) التوالد : خروج الشيء من أصل (خروج ولد من أبوين) والتولد ما ظنه القدماء خروج شيء من غير أصل (كدود الخل ظنوا أنه يوجد من تلقاء نفسه) .
- (٧) الطفرة : قطع مسافة غير محدودة في زمن محدود . هي نظرية جاءت عن زينون الإيلي ثم عند النظام حينما اعتقدا أن كل مسافة مؤلفة من نقاط غير متناهية ، فإذا أراد الإنسان أن يمر على مسافة نقطة نقطة ، فإنه لا يمكن أن يقطع هذه المسافة أبدا . من أجل ذلك قالوا أن الإنسان حينئذ يطفر أي يقطع المسافات بالمرور على عدد من نقاطها وبقفزه عن النقاط الأخرى .

إبطالُ الجزء الذي لا يتجزأ - المعارف - تكافؤ الأدلة - الألوان .

وموقف ابن حزم من أصحاب المذاهب والفرق شديدٌ جداً . فمن أقواله في « المِلْسَل والنمِل » :

- وقد أَوْضَحْنَا شِنَعَ جميعِ هذه الفرقِ (التي نَبَعَتْ بين المسلمين) في كتاب لنا لطيف اسمه « النصائحُ المُنْجِيَّة من الفضائح الخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدعِ من الفرق الأربعة : المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة » ، ثم أضفناه إلى آخرِ كلامنا في « النِجَل » من كتابنا هذا (٣ : ١١٦) .

- وأهل السنة^(١) الذين نذكرهم (هم) أهل الحق - ومن عداهم فأهل البدعة - فإنهم (أي أهل السنة) الصحابة وكلُّ من نهج نهجهم من خيار التابعين^(٢) ثم أصحاب الحديث^(٣) ومن اتبعهم من الفقهاء^(٤) جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا ، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها (٣ : ١١٣) .

- وآخرون كانوا من أهل السنة (ففعلوا)^(٥) فقالوا : قد يكون في

(١) أهل السنة والجماعة . أهل السنة (أهل الطريقة التي كان عليها رسول الله والتي سار عليها الصحابة) والجماعة : الكثرة (الأكثريّة) .

(٢) التابعون هم الذين رأوا (عاصروا) أصحاب رسول الله ولكن لم يروا الرسول نفسه .

(٣) أصحاب الحديث : الذين يبنون مسلكهم في الحياة على ما جاء في احاديث رسول الله ، ولا يقلدون (في اعمالهم وعباداتهم أناساً آخرين ولا يستبدون بأرائهم) .

(٤) الفقهاء : الذين يعملون ويفتون في الامور اعتماداً على ما وصل اليهم من السنة (مسلك رسول الله وقوله وما عرفوه من الصحابة واهل الحديث) .

(٥) غلوا : بالغوا ، تطرفوا او تشددوا (في الاصل « ففعلوا » ، وهو خطأ مطبعي في الغالب) .

الصالحين من هو أفضل من الأنبياء ومن الملائكة ، وأن من عرف الله حق معرفته سقطت عنه الأعمال والشرائع ^(١) . وقال بعضهم بحلول الله في أجسام خلقه كالحلاج ^(٢) . وطوائف كانوا من الشيعة ثم غلوا فقال بعضهم بإلهية علي بن أبي طالب والأئمة بعده ... وقال آخرون برجعة علي إلى الدنيا ، ومتنعموا من القول بظاهر القرآن وقالوا إن لظاهره تأويلات منها أن قالوا : السماء « محمد » والأرض « أصحابه » وإن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة أنها هي فلانة أم المؤمنين (عائشة) . وقالوا : العدل والإحسان هو « علي » والجبنت والطاغوت ^(٣) فلان وفلان يعنون « أبا بكر وعمر » ... وليس بأيدي (هؤلاء جميعاً) إلا دعوى الإلهام (؟) والقحة والمجاهرة بالكذب (٣: ١١٤) .

- (الشعوبية ^(٤) والفرق الغالبة أو المتطرفة) :

والأصل في خروج أكثر هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أن الفرس كانوا من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم وجلالة الخطير في أنفسهم ^(٥) حتى

(١) زعموا أن من عرف الله (؟) جاز له أن يهمل القيام بالعبادات وأن يترك التقيد بما جاءت به الشرائع (الإسلام أو غير الإسلام) ، أي أن يصبح هو من واضعي الشرائع والقوانين لنفسه ولغيره .

(٢) الحلاج صوفي متطرف (ت ٣٠٩ هـ) كان يعتقد بالحلول (بحلول الله فيه) وكان ذا مخرقة وشعوذة يوهم أتباعه أنه يعرف الغيب ويوجد الأشياء من لا شيء (يمد يده في الهواء فترجع فيها فاكهة أو ذهب ، الخ) .

(٣) الجبت : ما عبد من دون الله ، الكاهن ، الساحر . الطاغوت : الطاغى ، المعتدى ، أيضا كل ما عبد من دون الله ، الساحر ، الكاهن .

(٤) الشعوبية : الذين يفضلون غير العرب على العرب ثم الذين أرادوا إزالة ملك العرب ثم الذين كادوا للإسلام ليفسدوه من الداخل .

(٥) يبدو أنه ينقص هنا عند من الكلمات . — « ويشعرون في أنفسهم أنهم فوق غيرهم من الأمم » .

أنهم كانوا يسمّون أنفسهم الأحرارَ والأبناء^(١) ، وكانوا يعدّون سائرَ الناس عبيداً لهم . فلمّا امتحنوا^(٢) بزوال الدولة عنهم إلى أيدي العرب ، وكانت العربُ أقلَّ الأمم عند الفُرس خطراً^(٣) ، تعاظمهم الأمرُ^(٤) وتضاعفتْ لديهم المصيبة وراموا كَيْدَ الإسلام بالمحاربة في أوقاتٍ شتّى (كما فعل) المقتنّع وبابك^(٥) وغيرهما . ثم رأوا أن كَيْدَ (الإسلام) على الحيلة أنجع^(٦) فأظهرَ قومٌ منهم الإسلام واستمالوا أهل التشييع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله واستئشناع ظلم عليّ ثم سلكوا بهم مسالك شتّى حتى أخرجوهم عن الإسلام (١١٥ : ٣) .

— وقالت طائفةٌ من الكيسانية^(٧) بتناسخ الأرواح ويبلغ الأمرُ بمن يذهب إلى هذا إلى أن يأخذ البغل أو الحمار فيعذبّه ويضربه ويُعطشه ويُجمعه على أن روحَ أبي بكر وعمر فيه . فاعجبوا لهذا الحق الذي لا نظيرَ له . وما الذي خصّ هذا البغل الشقيّ أو (ذلك) الحمارَ المسكين بنقلةٍ

(١) الأحرار : المستعبدون (بكسر الباء) لغيرهم . الإبناء : أبناء الدولة العباسية (المالكون لها والتمتعون بمغانمها) .

(٢) امتحنوا : نزلت بهم محنة (مصيبة وخسارة) .

(٣) خطر : قيمة .

(٤) تعاظمهم الأمر : هالهم ، أخافهم ، رأوه اعظم مما يمكن ان يحتملوا .

(٥) المقتنّع وبابك الخرمي من الذين قاموا بثورات على الدولة العباسية لرد الدين والدولة الى الفرس . المقتنّع كان ثائراً . بابك كان قائداً في الجيش العباسي . وقد قتل .

(٦) أنجع : أنفع .

(٧) الكيسانية فرقة كان رأسها المختار بن عبيد الثقفي الذي دعا الى امامة محمد بن الحنفية (محمد بن علي بن أبي طالب من خولة الحنفية) . وكيسان لقب المختار او اسم عبد كان للمختار .

الروح إليه دون سائر البغال والحمير^(١) . وكذلك يفعلون بالعنز^(٢) على أن روح أم المؤمنين (عائشة) فيها . وقال هشام بن الحكم الكوفي^(٣) : إن ربّه سبعة أشبارٍ بشبر نفسه^(٤) . وهذا كُفْرٌ صحيح . وكان داود الجوازي^(٥) يزعم أن ربّه لحم ودمٌ على صورة الإنسان . أف يكون في صفاقة الوجه وصلابة الخدّ وعدم الحياء والجرأة على الكذب أكثر من هذا ؟ (٤ : ١٨٢) .

— إن بأيدي السامرية^(٦) توراّة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود يزعمون (أي السامرية) أنها المنزلة وأنّ التي بأيدي اليهود مُحَرّفة مبدّلة . وسائر اليهود يقولون إن التي بأيدي السامرية مُحَرّفة مبدّلة ... وقد أثبتنا ببرهانٍ ضروريٍّ على أن التوراة التي بأيدي السامرية أيضاً مُحَرّفة مبدّلة عندما ذكرنا في آخر هذه الفصول^(٧) أسماء ملوك بني اسرائيل (١ : ١١٧) .

-
- (١) من اخبر هؤلاء ان روح ابي بكر وعمر حلت في بغل بعينه او في حمار بعينه ؟
- (٢) العنز (بلا تاء مربوطة) أنثى المعز .
- (٣) هشام بن الحكم (ت ١٩٠ هـ = ٨٠٥ م) من علماء الكلام ومن اهل الكوفة .
- (٤) بشبر نفسه : بشبر الله نفسه .
- (٥) في « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي (ص ١٤٠) داود الجواربي الذي وصف معبوده بجميع اعضاء الانسان الا الفرج والحية .
- (٦) السامرية (ويقال لهم السمرة) جماعة في نابلس (فلسطين) عددهم قليل جدا لا يعدو مائتين عندهم توراة مخطوطة على رق ملفوف يقولون انها التوراة الصحيحة ، وهي مخالفة للتوراة المطبوعة .
- (٧) ذكرنا في آخر هذه الفصول = ذكر في آخر هذه الفصول من التوراة (؟) . من النقد لصحة التوراة ومن الادلة على انها ليست المنزلة على موسى أن فيها أسماء ملوك واحداثا تصل الى القرن الثاني قبل الميلاد (او بعد الميلاد) .

— إن نوحاً إذ بلغه فعل ابنه حام^(١) أبي كنعان قال : مَلْعُونُ أَبُو كنعان عبد العبيد يكون لإخوته^(٢) مستعبداً يكون لأخويته . يبارك الإله ساماً ويكون أبو كنعان عبداً لهم ... وبعد ستة أسطر قال : بنو حام كوش ومِصر ايم وفوحا وكنعان وكوش ولد نمرود الذي ابتداء يكون جبّاراً في الأرض ... (١٢٣ : ١) .

— وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه . فقالت الكبرى للصغرى : أبونا شيخ ، وليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء . تعالى نسق أبانا الخمر ونضاجعه ونستبق منه نسلاً . فسقنا أباهما خمرأ في تلك الليلة ، ولم يعلم بنومها ولا بقيامها . فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى (مرة ثانية) : قد ضاجعت (أنا) أبي أمس . تعالى نسق الخمر هذه الليلة (أيضاً) وضاجعيه أنت ونستبق من أبينا نسلاً . فسقناه تلك الليلة خمرأ وأتت الصغرى فضاجعته ، ولم يعلم بنومها ولا بقيامها . وحملت ابنتا لوط من أبيهما : فولدت الكبرى ابناً وسمته 'مؤاب' ، وهو أبو المؤابيين إلى اليوم ، وولدت الصغيرة ابناً سمته ابن عَمِّي ، وهو أبو العمونيين^(٣) إلى اليوم (قال أبو محمد بن حزم) : في هذه الفصول فضائح وسوَآت تقشعرت من سماعها جلود المؤمنين بالله تعالى العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام . فأولها ما ذُكرَ عن بنتي لوط عليه السلام من قولها : ليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء ، تعالى نسق أبانا خمرأ ونضاجعه ونستبق منه نسلاً . فهذا قول أحق في غاية الكذب والبرء . أترى كان انقطع نسل آدم كلّه حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعها . إن هذا للعَجَب . فكيف ، والموضع معروف إلى اليوم ليس بين

(١) قيل ان حاماً اطلع على عورة ابيه نوح في حديث طويل . من اجل ذلك غضب عليه أبوه .

(٢) لاخوته (لاخويه ؟) .

(٣) مؤاب (مقاطعة) وعمان (عاصمة) في الاردن اليوم .

تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع بنتَيْهِ وبين قرية سُكنى ابراهيم عليه السلام ^(١) إلا فرسخ واحد لا يزيد ، وهو ثلاثة أميال فقط . فهذه سوءة . و (السوءة) الثانية إطلاق الكذاب الواضع لهذه الخرافة - لعنه الله - هذه الطومة ^(٢) على الله عز وجل من أنه أطلق نبيته ورسوله ﷺ على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتَيْهِ واحدة بعد الأخرى . فإن قالوا : لا ملامة عليه في ذلك ، لأنه فعل ذلك وهو سكران لا يعلم من هما . قلنا : فكيف عمل إذ رأهما حاملتين وإذ رأهما قد ولدتا لغير رشدة ^(٣) ، وإذ رأهما تربيان أولاد الزنا ؟ هذه فضائح الأبد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله تعالى وبرسوله عليهم السلام . والثالثة إطلاقهم على الله تعالى أنه نسب أولاد ذينك الزنيمين فرخي الزنا إلى ولادة لوط عليه السلام حتى ورثها بلدان كما ورث بني إسرائيل وبني عيسو ابني اسحق سواء بسواء ^(٤) . (١ : ١٣٣ - ١٣٤) .

ويتكلم ابن حزم كلاماً كثيراً على التناقض في الأناجيل الأربعة ثم على التناقض بين هذه الأناجيل الأربعة من جانب والتوراة من جانب آخر (٢ : ٢ - ٧٥) . والكلام هنا طويل متشعب وله مبرر هو أن الأناجيل الأربعة كتبها أربعة نفر بعد ارتفاع المسيح بمدة مختلفة (ما بين خمسة وعشرين عاماً وخمسة وسبعين عاماً أو قريباً من ذلك) . وهذه الأناجيل الأربعة موجودة بأيدي الناس « والخلاف بين رواياتها معروف » . ولكن

(١) لعله يقصد مدينة الخليل قرب المقدس .

(٢) الطومة : المنية (الموت) والداهية (المصيبة الكبيرة) .

(٣) يقال ابن رشدة (بفتح الراء وكسر ها) : صحيح النسب ، من نكاح صحيح . وفي الحديث : « من ادعى ولدا لغير رشدة فلا يرث ولا يورث » (المعجم الوسيط ٣٤٧) .

(٤) ذكر ابن حزم شاهد ذلك من التوراة ولكني لم أوردته حبا بالاختصار .

يَحْسُنُ أَنْ نُورِدَ لابْنَ حَزْمٍ هُنَا نَصّاً فِي « الْعَقِيدَةِ النِّصْرَانِيَّةِ » ، لِأَنَّهَا عَقِيدَةٌ مَعْمُولٌ بِهَا إِلَى الْيَوْمِ :

— قَالَ ابْنُ حَزْمٍ فِي « الْمِلَلِ وَالنِّحَلِ » (١ : ٤٨-٤٩) .

وَالنِّصَارَى فِرَقٌ... مِنْهُمْ الْبَرْبَرَانِيَّةُ ، وَهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ عَيْسَى وَأُمُّهُ إِلَهُانِ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . وَهَذِهِ الْفِرْقَةُ قَدْ بَادَتْ . وَعُمْدَتُهُمُ الْيَوْمَ ^(١) ثَلَاثُ فِرَقٍ ، فَأَعْظَمُهَا فِرْقَةُ الْمَلِكَانِيَّةِ ^(٢) — وَهِيَ مَذْهَبُ جَمِيعِ مُلُوكِ النِّصَارَى ، حَاشَا الْحَبِشَةَ وَالنُّوبَةَ ،... وَمَذْهَبُ جَمِيعِ نِصَارَى إِفْرِيقِيَّةِ وَصِيقِلِيَّةِ وَالْأَنْدَلُسِ وَجُمْهُورِ الشَّامِ — وَقَوْلُهُمْ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عِبَارَةٌ عَنْ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ : أَبٌ وَابْنٌ وَرُوحُ الْقُدُسِ كُلُّهَا لَمْ تَزَلْ ^(٣) ، وَإِنَّ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَهٌ تَامٌّ وَإِنْسَانٌ تَامٌّ كُلُّهُ ، لَيْسَ أَحَدُهُمَا غَيْرَ الْآخَرِ . وَإِنَّ الْإِنْسَانَ مِنْهُ هُوَ الَّذِي صُلبَ وَقُتِلَ ، وَإِنَّ الْإِلَهَ مِنْهُ لَمْ يَنْلُثْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ . وَإِنَّ مَرْيَمَ وَلَدَتْ الْإِلَهَ وَالْإِنْسَانَ ، وَإِنَّمَا مَعًا شَيْءٌ وَاحِدٌ : ابْنُ اللَّهِ ^(٤) . تَعَالَى اللَّهُ ...

وَقَالَتِ النِّسْطُورِيَّةُ مِثْلَ ذَلِكَ سَوَاءً بِسَوَاءٍ ، إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا : إِنَّ مَرْيَمَ لَمْ تَلِدِ الْإِلَهَ ، وَإِنَّمَا وَلَدَتْ الْإِنْسَانَ . وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَلِدِ الْإِنْسَانَ ، وَإِنَّمَا وَلَدَ الْإِلَهَ . تَعَالَى اللَّهُ . وَهَذِهِ الْفِرْقَةُ غَالِبَةٌ عَلَى الْمَوْصِلِ وَالْعِراقِ وَفَارَسَ

-
- (١) عُمْدَتُهُمْ (الْفِرْقَةُ الْمَقْبُولَةُ ، الْمَعْمُولُ بِهَا ، الرَّسْمِيَّةُ) .
(٢) الْمَلِكَانِيَّةُ (الْمَذْهَبُ الْمَلِكِيُّ) : الرُّومُ الْكَاثُولِيكُ (أَرَادَ هِرَقْلُ مَلِكُ الرُّومِ) وَهُوَ الَّذِي حَارَبَهُ الْعَرَبُ فِي مَطْلَعِ الْفَتْوحِ الْإِسْلَامِيَّةِ (أَنْ يَجْمَعَ الْكَاثُولِيكُ (الَّذِينَ يَقْرُونَ سُلْطَةَ الْبَابَا فِي رُومِيَّةَ : النِّصَارَى الْغَرْبِيِّينَ) وَالْأَرْتُوذُكْسُ (الَّذِينَ لَا يَقْرُونَ سُلْطَةَ الْبَابَا : النِّصَارَى الشَّرْقِيِّينَ) فِي مَذْهَبٍ وَاحِدٍ . فَكَانَتِ النُّتِيْجَةُ لِهَذِهِ التَّسْوِيَةِ أَنْ نَشَأَتْ فِرْقَةٌ جَدِيدَةٌ « الْمَلِكَانِيَّةُ » وَبَقِيَتِ الْفِرْقَتَانِ الْأُولَيَانِ : الرُّومُ الْأَرْتُوذُكْسُ وَالْكَاثُولِيكُ) .
(٣) لَمْ تَزَلْ : قَدِيمَةٌ مِنْذُ الْآزَلِ وَبَاقِيَةٌ .
(٤) الرُّومُ الْأَرْتُوذُكْسُ وَالْبَرْوَتْسْتَانَتِ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الْمَسِيحَ هُوَ ابْنُ اللَّهِ . وَالْكَاثُولِيكُ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ الْمَسِيحَ هُوَ اللَّهُ بِالذَّاتِ .

وُخَرَّاسَان . وهم منسوبون إلى نسطور ، وكان بطريركاً بالقسطنطينية .

وقالت اليعقوبية : إنَّ المسيحَ هو اللهُ تعالى نفسه ، وإنَّ اللهَ - تعالى (اللهُ) - مات وصلب وقُتل ، وإنَّ العالمَ بقي ثلاثةَ أيامَ بلا مُدبِّرٍ و (بقي) الفلكُ بلا مُدير . ثم قام ورجع كما كان . وإنَّ اللهَ تعالى عاد مُحدثاً ، وأنَّ المُحدثَ عاد قديماً ^(١) . وإنَّه تعالى هو (الذي) كان في بطن مريمَ محمولاً به . و (هؤلاء) في أعمالِ مِصرَ وجميعِ النوبة وجميعِ الحبشة .



إنَّ هذا التطويلَ في النماذج المأخوذة من « المِلل والنِحَل » مقصودٌ لتبيين الخطأ الذي وقع فيه المستشرق الفرنسي روجيه أرناuldiz ، فيما يتعلق بابن حزم ^(٢) . يقول أرناuldiz :

« هنالك نقطتان يجب ذكرهما : إنَّ ابن حزم لا يُحاول - في أثناء مناقشة الأديان غير الإسلامية - أن يفهم هذه الأديان فهماً راجعاً إليها نفسها . إنَّ اهتمامه بها منصَّبٌ فقط على العقائد أو على المسائل التي تُمكنه من أن يُوازن بينها وبين الإسلام . وعلى هذا السبيل هو يهاجم اليهود بالاضافة إلى مدركهم المحدود للنبوة وللشريع . ثم هو يحاول أن يستخرج آراءهم (أو يفترضَ عليهم آراء ؟) في النسخ ^(٣) . والنسخ أصلاً فكرة إسلامية . ومثل ذلك يفعل في مهاجمة الأناجيل (الأربعة الموجودة بأيدي الناس) بتسبيان أنها

(١) القديم (في الفلسفة) . لا سبب لوجوده . والمحدث ما لوجوده سبب . — لما ولد المسيح (الذي هو الله عندهم) أصبح محدثاً له سبب . ولكنه عاد بعد ذلك الها قديماً لا سبب لوجوده (أرو هذا من غير أن تحاول فهمه — لأنه شيء غير مفهوم) .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الانكليزية — الطبعة الجديدة) ٣ : ٧٩٦ (ج ، د) .

(٣) النسخ : تعليق العمل بنص من النصوص (ترك العمل به) .

لا تدلّ على ما يُثبت أنها مُوحىّ بها ، إذ هي ليست واحدةً في نصّها (وهو في كلّ ذلك يجعل القرآن معياراً له) ، وأنها لا تصل في الصحّة إلى مكانة الحديث ، وهي لا إسناد فيها (تسلسل في الرواية) البتّة ...

« والنقطة الثانية مشتقّةٌ من الأولى : إنّ ابن حزم يدلّ دائماً على سعة معرفةٍ - حينما يتعرض بالنقد لغير المسلمين أو للمسلمين . إنه يبسط أولاً مواقف خصومه بأمانة وبدقّة ، وفي معظم الأحيان بتفصيلٍ وافٍ أيضاً . وهذا يدلّ على أنه مؤرّخٌ مُجيدٌ في عرض الآراء . (ولكن) من سوء الحظ أنه لا يحاول أبداً أن يفهم أهميّة تلك المشاكل التي تشغل أولئك الناس الذين يُخالفهم في الرأي ... وهكذا نراه منذ البدء بالمناقشة لا يُظهر شيئاً من الشعور (بالعطف) تجاه تلك الخطوات الأساسيّة التي تتألف منها النقاط المختلفة الثائرة (يقصد : لا يُراعي الأحوال التي أدّت إلى نشوء عدد من العقائد ^(١) . وهذا يفسّر لنا هدفه الوحيد في إيقاع 'مجادليه في الفِخاخ (بكسر الفاء) التي ينصّبها لهم بأساليبٍ نِقاشه ، وذلك بأن يجعلهم يناقِض بعضهم بعضاً من خلال طريقةٍ تؤدي إلى « عمليةٍ فسّخِ الشعرة » (أي : في قضايا تافهة ^(٢)) إمّا بتعابيرٍ لفظيّة وإما بخلخلة آرائهم الصحيحة من طريق مواجعتهم بحقائق من الاختبار (الإنساني الواقع) مدهشةٍ أكثر منها مُقنعة » .

ثم يقدّم أرنالدينز مثلاً من الاعتزال في الإسلام ، بينما كان المنتظر منه أن يقدّم لنا مثلاً من غير دين الإسلام ، لأن الأديان غير الإسلاميّة هي التي حملت أرنالدينز على المجيء بهذا المقطع الطويل ، وكان فيه نخطئاً . إنّ زينا لوط

(١) الجملة المحصورة بين هذين الهلالين الكبيرين تفسير مني .

(٢) هذا تعبير مسيحي مؤداه ان يحاول الانسان ايجاد فرق بين أمرين لا يكاد يوجد بينهما فرق .

بابنتيه (وهي قضية مشهورة في التوراة وفي الأدب ^(١) وفي فنّ الرسم ^(٢) ، كما أظنّ) ليست « فسّخَ شَعْرَة » (تافهة) . فإذا دافع ابن حزم عن الوحي وعن النبيّ لوط وعن الأخلاق الكريمة وعن اليهود أنفسهم يجعلُ تلك القِصّة موضوعاً على لسانِ قاصٍّ كذابٍ ، فلا يجوز أن يكونَ جزاؤه ذلك الردّ القبيح الضعيف . ومثل ذلك القول بين فرق النصارى : فيما إذا كان عيسى هو ابنُ الله أو هو الله بالذات — وقد حَدَثَ بسبب ذلك انشقاق في الكنيسة وحروبٌ أيضاً — ليس « فسّخَ شَعْرَة » .

كنت أودّ أن أقول إنّ المستشرق روجيه أرناالدين لم يفهم ما قاله ابنُ حزم ، ولكن مقاله الطويل في « دائرة المعارف الإسلامية ^(٣) » ثم مقاله الواسع

(١) جاء في اللاروس الكبير الموسوعي (٨٥٦:٦) :
مع أن موضوع « لوط وبنتيه » قد جرى تجنبه في العصور الوسطى ،
بوجه عام ، فإن الأدباء والفنانين قد عالجوه في كتبهم ولوحاتهم .
من ذلك مثلاً :

وفي لبنان ، توفر عليه الياس أبو شبكة (١٩٠٣ — ١٩٤٧ م) ، راجع
مثلاً قوله في قصيدته الطويلة « غلواء » : فاسقي اباك الخمر
واضجعي معه .

(٢) وفي الفن ظهر موضوع لوط وابنتيه في زجاج النوافذ في كاتدرائية
بواتيه . ثم هنالك لوحات في الموضوع نفسه في متاحف مونيخ ودرسدن
(في المانية) ، وفي اللوفر (باريس) وستراسبورغ (اليوم في
فرنسة) ، وفيينا (النمسا) والاسكوريال ومدريد (إسبانية) وبروكسل
(بلجيكا) ولينيفراد (الاتحاد السوفياتي) وغيرها (راجع لاروس
الكبير الموسوعي) (٨٥٦:٦) . وكذلك نجد في دائرة المعارف للفن
العالمي ، الجزء الثاني عشر ، في اللوحات ٥٦٥ — ٥٦٨ (ولكن يبدو
أن أحد المعجبين بهذا الفن المكشوف — أو أحد المحافظين على سلامة
الأخلاق — قد انتزع هذه اللوحات من مكانها) .

(٣) النسخة الانكليزية : ٣ : ٧٩٠ وما بعد . راجع أيضاً عدداً من
المقالات عن ابن حزم مذكورة في المصادر والمراجع لمقال ابن حزم في
دائرة المعارف الإسلامية .

« مجموع العقائد (الإسلامية) عند ابن حزم ، في « محاضر المؤتمر الأول للبحوث العربية والإسلامية في قرطبة ، عام ١٩٦٢ » ^(١) ، ثم كتابه الذي نُشِر إليه ، كل ذلك يدلّ على أن أرنالدين قد قرأ كتب ابن حزم قراءة وافية . فلم يبقَ ، إذن إلا أن يكون أرنالدين قد جانب الحق في كلامه على ابن حزم .

يقول أرنالدين في كتابه المذكور ^(٢) :

« لا نستطيع أن نضع التفكير الفقهى عند ابن حزم موضعاً إلا إذا نحن تفحصنا نقدَه للعقيدة المسيحية ... إن ابن حزم يريد أن يُقارع النصارى فيما يتعلق بمسألة الوحدة الإلهية وبمسألة النبوة : ذينك الخطأين الأساسيين اللذين سيجهد في مقاومتها هما ، أي التثليث والتجسد .

« وإن كل من يتصرف - ونُصِبَ عينيه مسائل الجدل التي يَحْرُص عليها المفكر المسلم (ابن حزم) تصرف مسيحيّ ذي عقيدة خاصة ، كالعقيدة الكاثوليكية المستقيمة ، سيجد نفسه (مثل ابن حزم) في حال من الاستحالة التامة تقريباً في محاولة فَهْم تلك (العقائد المسيحية) فهماً تاماً وقدرها حق قدرها . »

أنا أعتقد أن القارىء يُدرك مثلي أن هذه الجملة عوراء عرجاء لا تستقيم في ذهن الصافي برغم معرفتنا أن التعبير في اللغة الفرنسية مختلفٌ من التعبير في اللغة العربية . ومع ذلك فأنا سأضع هذه الجملة كلها بلغة عربية مُبَيَّنة . إن المستشرق روجيه أرنالدين - وهو مسيحي كاثوليكي ، فيما يبدو - يريد أن يقول :

(1) Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos ,
Cordoba 1962, actas. Madrid 1964, p, 137 ss.

(2) Grammaire et Théologies chez Ibn Hazm de
Cordoue, pp. 305 ss.

إنّ النفوذ إلى التفكير الجدلي عند ابن حزم يمكن أن يتضح إذا نحن امتحنا نقدَه للنصرانية . إنّ ابن حزم يريد أن يقيس النصرانية بالمقاييس الإسلامية . من أجل ذلك اختار أن يتناول الكلام على الوجودانية وعلى النبوة في الإسلام وأن يقيس عليها التثليث والتجسد (اعتقاد النصارى أن الله مؤلف من ثلاثة أقانيم مستقلة ، ومع ذلك فإنها موجودة في الله الواحد ، ثم اعتقادهم بأن الله تلبس في جسد آدمي إنساني هو جسد المسيح عيسى) . هذا ، كما يقصد أرنالدينز أن يقول ، مع أن التثليث والتجسد من أسرار الكنيسة التي يجب على المسيحي أن يؤمن بها من غير أن يتطلب عليها دليلاً أو أن يحاول فهمها .

وإن كل إنسان (وهنا نأتي إلى جملة أرنالدينز الكتعاء) يقف من النصرانية موقف ابن حزم ويريد أن يعرفها بالعقل ، يجد نفسه عاجزاً كل العجز عن فهمها فهماً تاماً وعن إدراك ما فيها إدراكاً كاملاً .

ثم يستمر أرنالدينز في تقرير ابن حزم ، إذ يريد أن يلفت نظره ، إلى أن مار بولس خصّ اسم « الآب » بالله الذي خلق كل شيء ، وخصّ اسم الابن « بالإنسان الخالص » (الذي لا ألوهية فيه) ، وخصّ اسم « الروح القدس » بالنعمة التي تحل في الرسل . ثم إنّ القرآن يجعل لعيسى مكانة خاصة بين الأنبياء (بأن خلقه من غير أب) وبما أنعم الله عليه ، ولكن يتركه في صف الأنبياء .

وبرغم هذه القرائن ، ولكن في ضوء التوحيد المطلق (الذي يذهب إليه ابن حزم) فإنه كان من المنتظر بطبيعة الحال أن يرى ابن حزم في عقيدة التثليث ببدعة وتبديلاً (في الأصل الفرنسي : فساد) . وانطلاقاً من هذه النقطة فإن ابن حزم لا يبذل جهداً ما في فهم العقيدة الكاثوليكية القائلة بإله واحد ذي ثلاثة أشخاص . زد على ذلك ، وهذا ما يجب أن نلاحظه جيداً ، أن مثل ذلك الجهد كان يُنتج منه « مناقضة » مباشرة لعقيدة ابن حزم القائمة على

أن الاجتهاد يجب ألا ينطبق إلا على الكلام المنزّل في الوحي الإلهي
« »

ووجه الخطأ في تفكير ابن حزم — كما يزعمُ أرنالدينز — ان ابن حزم لا يستعمل
المصطلحات الفنية المسيحية ، ففي أشخاص الثالوث لا يقول ابن حزم : أقانيمُ
بل يقول : أشياء . ومن المتفق عليه (في النصرانية طبعاً) أن هذا التعبير
(أشياء) لا يُسهّل فهم ذلك السرّ (الكنسيّ) أبداً . إذن ، ... كيف
نستطيع أن نطلب من ابن حزم أن يتبيّن الأب والابن والروح القدس ؟
وأكثرُ من ذلك ، كيف يمكن أن نجعل سنداً للقول بأن الأب هو الابن ،
وان الابن هو الأب . هنا نرى أن المنطق الاسمي^(١) الذي ينتحله أصحابُ
المذهب الظاهري يمنع ابن حزم من أن يدخلَ في هذا التفريق (بين الأقانيم
الثلاثة) في التفكير المسيحي . ففي رأي ابن حزم : إذا كان الأبُ إلهاً ،
وإذا كان الابنُ إلهاً ، فإن الأب يكون الابن والعكس بالعكس . ان ابن حزم
لا يُقرُّ أن الاختلاف في الجوهر يمكن ألا يستتبع الوحدة في الأشخاص : إن
ابن حزم لا يسلمُ بأن الله فعلاً واحداً ما لم يهدم حقيقة الصلّات الشخصية
للأبوة والبنوة والانبثاق (ظهور روح القدس من الأب والابن)^(٢)

وخلاصةُ هذا الكلام كله : إن ابن حزم (عند أرنالدينز) مخطيءٌ لأنه
لا يريد أن يقرَّ بما يلي :

— التثليث والتجسّد من العقائد المسيحية ، وهي أسرارٌ تعلّمها الكنيسة
ولا مجال فيها لطلب دليل ولا لمحاولة فهم ذلك .

(1) Nomanalism .

(٢) الانبثاق أو الصدور أو الفيض مجيء شيء من آخر مخالف لـه في
الطبيعة (مثلاً : صدور العالم المادي عن الله الذي ليس بمادة — في
التفكير المسيحي في العصور الوسطى) .

– إن الآبَ والابنَ والروحَ القدسَ ثلاثةَ أقانيمَ (أشخاصٌ – لا أشياءُ) ،
ولكنها شيءٌ واحدٌ .

– وبالتالي : يمكن أن يكون للأشياء جوهرٌ واحدٌ ، ومع ذلك فإن
أعيانها قد تكون مختلفة .

– إذا لم يستطع أحدٌ أن يفهم هذه الأسرار (فالذنبُ ذنبُهُ هو لأنه
لا يريد أن يؤمنَ بها) وليس النقصُ فيها (وان تكن هي في نفسها
غيرَ مفهومة) .

هذا جدال يأتي به المستشرق روجيه أرناالدين للدفاع عن عدد من العقائد
المسيحية لا لتفهم آراء ابن حزم . لا شك عندنا في أن تعريف النصرانية للتوحيد
(لوحداية الله) غير تعريف الاسلام للتوحيد . ولكن التعريف النصراني يخالف
للغة والمنطق والفلسفة والرياضيات .

وإذا جاز لمستشرق غير مسلم (في نفسه) أن يُعالج موقفاً من مواقف
فُقهاء الاسلام بشيء من اليسر وقِلّة التبحّر وُجانبية الحق – كما فعل روجيه
أرناالدين – فلا يجوز لرجل مسلم أن يعرض بمثل ذلك لقاعدةٍ من قواعدِ
الاسلام ، كما فعل الشيخ عبدُ الله العلايليُّ في كتابه « أين الخطأ »^(١) .

هذه الكلمةُ التالية ليستُ دراسةً للكتاب ولكن ملاحظةً عابرةً في
قضيةٍ واحدةٍ ما كنتُ لأوردُها هنا لولا أن الشيخ عبد الله العلايلي أوردَها
ابتداءً مع شيء من المزح (كيلا أقولَ كلمةً أكبرَ من ذلك) ولولا أنني
وجدتُ على رأي الشيخ عبد الله شبهَ ردِّ عليه عند ابن حزم موضوعَ
هذا الكتاب .

يقول الشيخ عبد الله في كتابه « أين الخطأ ؟ » (ص ٨٦ وما بعد) :

(١) بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٧٨ .

« لا رَجْمٌ في الإسلام - وحقٌ لي من بعدُ ، أن أنتقلَ إلى المفاجأة الكبرى وهي : أنه لا رجمَ في الإسلام ... على أن ما شاع وذاعَ من قولٍ بالرجْم يعتمد على طائفة من الأحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن (١) »
وهي بعض الآيات الكريمة :

« واللاتي يأتين الفاحشةَ من نِسائكم فاستشْهِدوا عليهن أربعةً منكم .
فإن شَهِدوا فامْسِكُوهُنَّ في البيوتِ حتى يَتَوَفَّاهُنَّ اللهُ ، أو يجعلَ اللهُ لهنَّ سبيلاً » (٤ : ١٥ ، سورة النساء) .

ويقول الشيخ عبدالله : هذا في الحرائر ، و (أما) في الإماماء :
« فإذا أُحْصِنَتْ ، فإنَّ أَمْسَيْنَ بفاحشةٍ فعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما على الْمُحْصَنَاتِ » (٤ : ٢٥ ، سورة النساء) .

ثم يعلّق الشيخ عبدالله بأسلوبه على ذلك كله بقوله (ص ٨٧-٨٨) :
« فلو كان عقابُ الْمُحْصَنَةِ من الحرائرِ الرجمَ حتى الموتِ (لـ) - كان آخرى أن يُنَصَّ عليه تعييناً لهؤلاء ... على أننا لو تنزّلنا (اسمع قوله : تنزّلنا) وسلّمنا بما ادّعوا ، فكيف يُفعلُ بالإماماء الْمُحْصَنَاتِ في قوله تعالى : (وَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما على الْمُحْصَنَاتِ) من الحرائرِ ، فهل يُنَصَّفُ الرَّجْمُ المُدْعَى ؟ وكيف ؟ »

وجوابُ الشيخ عبدالله على هذه الأسئلة المفروضة عنده ما يلي (ص ٨٨) :
« ولذلك اضطر المفسرون (للقرآن الكريم) إلى القول في جانبِ الإماماء بنِصْفِ الجلد ، أي الرجوع إلى العقوبة الأصلية الثابتة .. (وهاتان النقطتان

(١) الحديث الحسن هو الحديث الذي يوثق براوييه ، وإن كان راوييه قليل العلم بالحديث . ومع ذلك فالحديث يعتمد في الأحكام كما يعتمد الحديث الصحيح سواء بسواء .

موجودتان في الأصل) . وهذا وحده هدمٌ لا دعاء الرجم من حيث لا يشعرون . (انتهى كلام الشيخ عبدالله) .

وعرّضت هذه الفكرة لابن حزم . وخاف ابن حزم أن يفهم نفر من الناس ما فهمه الشيخ عبدالله العلايلي ، فقال ابن حزم (مع التلخيص) .

« الحرّ والحرّة إذا زنيا وهما مُحْصَنَانِ فإنها يُجْلَدَانِ مِائَةَ جَلْدَةٍ ثُمَّ يُرْجَمَانِ حَتَّى يَمُوتَا . وَحَدُّ الْأُمَةِ الْمُحْصَنَةِ نِصْفُ حَدِّ الْحُرَّةِ : جَلْدُهَا خَمْسُونَ جَلْدَةً ثُمَّ نَفْيُهَا سِتَّةَ أَشْهُرٍ . وَكَذَلِكَ حُكْمُ الْعَبْدِ . وَأَمَّا الرَّجْمُ فَلَا تَنْصِيفَ فِيهِ ، وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مَنْ أُحْصِنَ (ثُمَّ زَنَى) مِنْ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ أَوْ حُرَّةٍ أَوْ أَمَةٍ » (٢) .

وأنا أظن أنني إذا جئتُ بقول لابن حزم أصحّ به رأياً للشيخ عبدالله العلايلي فلا أكون قد نقصتُ الشيخ عبدالله شيئاً من حقه .

وبعد ، فلماذا ألّف الشيخ عبدالله العلايلي كتابه « أين الخطأ ؟ » فيحسنُ بي أن أقولَ فيها ما قاله ابن رشد في الغزالي - وأنا في ذلك أدنى من طبقة ابن رشد كثيراً ، ولا أظنُّ أن الشيخ عبدالله العلايلي يستنكف أن يكون بمنزلة الغزالي - قال ابن رشد (٢) : « ... والغزاليُّ عِنْدَنَا أَرْفَعُ مِنْ هَذَا ، وَلَعَلَّهُ إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ (مُرَاعَاةً) لَزَمَانِهِ وَمَكَانِهِ » .



أنا لم أجادل الشيخ عبدالله العلايلي في رأيه الفقهي (الرّجْمُ ووجوبه

(١) راجع « معجم فقه ابن حزم الظاهري » ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٦م ، ٤٦٥:١ (عن المحلى لابن حزم ٢٣٣:١١ ، ٢٣٨ ، رقم ٢٢٠٤ و ٢٢٠٥) .

(٢) يغيب الان عني مكان هذا النص لابن رشد .

ومقداره وأحواله) ، بل في السياق التهكمي الذي اتبعه - مما يحسن أن يسمو فوقه أهل العلم . وأنا لست فقيهاً ، ولكن ليس معنى ذلك أنه إذا عُرِضَتْ عليّ مسألةٌ في الفقه فلا أفهمها . هنالك موضوعات كثيرة لا تدخل في اختصاص نفرٍ كثيرين من الناس : الفلك والكيمياء والطب والهندسة ... ، ولكن الانسان السوي إذا عَرَضَ عليه أحدُ أهل الاختصاص في هذه الفروع من المعرفة قضيةً من القضايا عَرَضاً فيه شيءٌ من الوضوح ومن الصبر ، فإن ذلك الإنسان السوي يفهم حينئذٍ تلك القضية فهماً صحيحاً أو قريباً من الصحيح .

والذي يبدو لي - وأنا لست من الفقهاء - أن هذه القضية (قضية الرجم) قضيةٌ خلافيةٌ (افرق الفقهاء في القول فيها) . ويبدو أن هذا الخلاف كان قديماً (وفي الشكل الذي وضعها فيه الشيخ عبد الله العلايلي : ورودها في القرآن أو في الحديث) . وهنالك نصٌ قديمٌ أقدمٌ من نصِّ ابن حزم ، هو ردُّ علي هذه القضية نفسها . جاء في « الموطأ » للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) :

خطب عمر بن الخطاب في المدينة فقال ^(١) :

« ... إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجدَ حَدِيثَيْنِ ^(٢) في كتاب الله ^(٣) . فقد رجم رسولُ الله ورجمنا ... »

(١) الموطأ (صححه ... محمد فؤاد عبد الباقي) القاهرة (دار احياء الكتب العربية) . ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م ، ٢ : ٨٢٤ .

(٢) أي الجلد والرجم .

(٣) راجع أيضا « مختصر صحيح مسلم » للحافظ المنذري (تحقيق محمد ناصر الدين الالباني) ، الكويت (الدار الكويتية للطباعة والنشر والتوزيع) ، الطبعة الاولى (١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م) ٢ : ٣٦-٣٨ . وفي تفسير الجلالين (عند تفسير الآية الخامسة والعشرين من السورة الرابعة (سورة النساء) ان الامة تجلد ولا ترجم اصلا) .

أما إذا أراد الشيخُ عبدالله العلايلي أن يَبْتَغِي ما وراء ذلك - بعد أن قالَ عمر بنُ الخطاب ما قال - فالأمر يُصْبِحُ مُخْتَلِفًا جِدًّا .

هذا ، وليس هنالك تلك المفاجأةُ التي مَهَّدَ لها الأستاذُ العلايلي ثم أرادَ أن يُطْلِقَها في جوِّ العلم . ولعلَّه كان يَعْرِفُ أنها ليستُ مفاجأةً ، إذا كنتُ أنا - والفيقهُ ليس من نِطاقِ اختصاصي - أعرفُ أكثرَ منها .

الفلسفة عند ابن حزم

يبدو أن ابن حزم لم يقصد أن ينشئ فلسفة عقلية - أو فلسفة عامة على الأقل - لأن مثل تلك الفلسفة 'يخالف مذهب الظاهري' القائم على استقرار ظاهر النصوص الدينية . من أجل ذلك رأيناه ، لما جاء إلى تعريف الفلسفة ، قد عرّف الجانب العملي منها أو السياسة المدنية ، فقد قال (الملل والنحل ١ : ٩٤) : « الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه 'بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد (في الآخرة) وحسن السياسة للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة » .

وقد مدح ابن حزم المنطق ، والمنطق هو الدرجة الأولى في سلم الفلسفة ، أو هو الباب الذي يدخل منه إليها . من أجل ذلك سمى فرفوروس الصوري كتابه في المنطق « أيساغوجي » - ومعنى أيساغوجي ، في اللغة اليونانية ، المدخل (التقريب لحد المنطق ١١) - . والمنطق عند ابن حزم هو « العبارة عن كل علم » (التقريب ٢٠٢) .

ثم إن ابن حزم قد جاء ، من غير أن يشعر ، بآراء فلسفية صحيحة وأوجد نظاماً فلسفياً في نظرية المعرفة على الأخص ضاهى به أعظم ما

عرّفه فلاسفة العصور الحديثة ، مع سبّقه إلى ذلك .

نظريّة المعرفة :

العلمُ والمعرفة عند ابن حزم (٥ : ١٠٩) اسمانِ واقعانِ على معنى واحد ، وهو اعتقادُ الشيء (أي أن يَعْرِف الإنسان الشيء) على ما هو عليه (معرفة حقيقته) وتيقُّنه به وارتفاع الشكوك عنه (٥ : ١٠٩) . وأما « نظريّة المعرفة » على الحَصْر فإنها تبحثُ « في السبُل التي يُدرك بها الإنسان حقيقة الوجود وحقيقة الموجودات » . أما إذا نحن أردنا أن نضع هذا التعريف في عبارة أبسط (أي أكثر تفصيلاً لا أكثر سهولة) فوجب أن نقول : هي الطرقُ المنطقية التي توصلُنَا إلى إدراك ماهيّة الأمور المعقولة والمحسوسة (والمقصود بالمعقولة هنا ، هي تلك الأمور التي تقوم عليها البراهين العقلية المطلقة من الرياضيات والطبيعيّات) . فنظريّة المعرفة إذن قسمٌ من المنطق ، أو هي ثمرة المنطق على الأصح .

ويحسن أن نقول هنا أيضاً أن « نظريّة المعرفة المطلقة » لا تتناول البحث في الله ولا في القضاء والقدر (الجبر والاختيار) ولا في الخلود (بعد الموت) ؛ وذلك قول كبار الفلاسفة من قبل ومن بعد . ولم يشذّ ابن حزم عنهم - لأن ذلك يوافق مذهبَه الظاهري - ولعلّه كان أكثرهم تشدّداً في القول بأن معرفة هذه المدارك الماورائية ، التي تقع وراء الحسّ ، لا تتفق من طريق الحسّ ولا من طريق العقل ، بل تكون من النصّ الصريح في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة .

ابن حزم ونظريّة المعرفة :

سُبلُ المعرفة عند ابن حزم أربعةٌ (وإن كانت في حقيقتها ، عندّه ، ثلاثة فقط) :

١ - النصوص الدينية ، وهي الواردة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة .

٢ - ما أُوجِبَتْه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتفق عليه العرب (فيما يتعلق بهذا الموضوع عند ابن حزم) من الفهم لدى سماع هذه الكلمات .

٣ - الحسّ السليم وبديهية العقل .

٤ - الاكتساب ونقل التواتر (وهذه قريبة من النصوص الدينية) .

أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة (من الناحية الفلسفية العقلية) ، وإنما هي من « طرق المعرفة » المقبولة بلا برهان : فالمعاني مقبولة في اللغة من طريق الاكتساب والعادة ؛ وأما النصوص الدينية فمقبولة بالآيمان والتسليم .

إنّ ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة حق ، ونحن نقبل ما ورد فيها قبولاً مقروناً بالتصديق من غير تعرض بالسؤال عن صحته وعن سببه وعن الحكمة منه ، إذ تأثير الأسباب في كثير من مسبباتها مجهول . ثم إنّ حقيقة التأثير وكيفية مجهولتان . فذلك أمرنا الشارع (أي الله) بقطع النظر عنها (عن الأسباب) جملةً والتوجّه إلى مسبب الأسباب كلّها وفاعلها وموجدتها لترسخ صبغة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعلم بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعاً على ما وراء الحسّ . وإنّ الإنسان إذا سبّح في بحر النظر والبحث عن تلك الأمور الماورائية الواقعة وراء الحسّ ووراء نطاق العقل أيضاً وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد ، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة . فذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق (راجع مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، ٨٢٣ - ٨٢٤) .

هذه الآراء أخذتها من ابن خلدون الذي جاء بعد ابن حزم بثلاثة قرون

ونصف قرنٍ لأنها 'تجمل' الموضوعَ إجمالاً وافياً ثم هي تنطبقُ على آراء ابنِ حزم انطباقاً تاماً .

وأما اللغةُ خاصةً فطريقُ من طرقِ المعرفة لأنَّ الكلماتِ حواملُ للمعاني . فاللغةُ من هذه الناحية ذاتُ أثرٍ في نظريةِ المعرفة ، ولكنها ليستُ نظريةَ المعرفة نفسها .

بقيَ لدينا « الحسَّ السليم » وبديهيةُ 'العقل' ثم الاكتساب ونقلُ التواتر . فهذه عناصر نظريةِ المعرفةِ على الحصر ، على تفاوتٍ فيما بينها . إنَّ الحسَّ وبديهيةُ 'العقل' ألصقُ بالجانبِ الفلسفيِّ بنظريةِ المعرفةِ من الاكتساب ونقل التواتر . وإنَّ الإنصافَ ليَحْمِلُنَا على القول بأن ابن حزم قد تقدّمَ بآرائه في ذلك على كثيرين من ذوي العبقرية الصحيحة من الغربيين والذين تُنسب إليهم نظريات المعرفة في نطاق الفلسفة العقلية .

وفيما يلي عرضٌ لهذه الطرقِ كما يراها ابن حزم خاصة :

أولاً - النصوصُ الدينية :

هذه الطريقة من طرقِ المعرفة راجعةٌ في حقيقتها ، عند ابن حزم ، إلى مذهبه الظاهريِّ وإلى آرائه الفقهية المتفرعة من مذهبه الظاهريِّ . هاك 'بجملِ صلتِها بنظرية المعرفة عنده :

يقول ابن حزم : فإنما نتَّبِع ما جاءت به النصوص فقط (٣ : ١٦٢ س) . فعلينا أن نصدّق بكل ما وردَ في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال ، لأنه لمّا صحَّ لنا أن هذا الكتاب من عندِ الله وأنَّ نبوّةَ محمدٍ ﷺ حقٌّ وجب أن نؤمن بكل ما جاء منها ، ونحن مضطرون إلى التصديق به .

ثم إنَّ الله تعالى هو الذي يُسمّي الأشياء ويُكسِبُها حقيقتها . وكلُّ ما سمّاه البشرُ من عندهم فليس بشيء (راجع ٧٢ : ٣ ، ١٥٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ؛

(١١٠ : ٥) . والتسمية ' ليست لنا ، وإنما هي لله تعالى (٢٠٨ : ٣) فمن سَمَّاهُ الله كُفَّاراً فهم كُفَّارٌ ، وما سَمَّاهُ الله تعالى إيماناً فهو إيمانٌ (٢١٣ : ٣) ، ٢٢٦ ، راجع ١٩١-١٩٣) بقطع النظر عن خصائص ذلك أو ميّزاته عندنا ، « إذ صحّ بالضرورة التي لا تحيد عنها أنه ليس في العالم شيءٌ محمودٌ ممدوح لعينه ولا مذمومٌ لعينه ولا كفرٌ لعينه ولا ظلمٌ لعينه ... (ولكن) إن وُجِدَ لله تعالى أمرٌ بمدح شيءٍ أو ذمّه وجبَ الوقوف عند أمره تعالى ، كأمره تعالى بمدح الكعبة والمدينة والحجر الأسود والصلاة وغير ذلك ، وكأمره تعالى بدم الخمر والخنزير والكفر والكذب . وليس لأحد أن يُسمّي شيئاً إلا بما أباحه الله تعالى في الشريعة أو في اللغة التي أمرنا (الله) بالتخاطب بها ، (٧٢ : ٣ - ٧٣) .

ثانياً - اللغة وما أوجبته :

يرى ابن حزم أيضاً أن الله أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب (١٥٢ : ٣ ، ١٨٩) ، ثم يستنتج من ذلك أن اللغة مُهمّةٌ في فهم ما تدلّ عليه . وكذلك الأسماءُ موضوعةٌ للفهم ولتمييز بعض المسمّيات من بعض (٤٥ : ٥) ، فيجب ألاّ تُصَرَفَ الكلمات عن ظاهر ما وُضِعَتْ له (١١ : ٥) ، إلاّ إذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة (١٩١ : ٣ - ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢١١) .

ثم إنّ اللغة مسموعاً يوجب فهم المراد منها (راجع ٤ : ٢١٤) وذو العلم في اللغة لا يشكّ في المقصود من ألفاظها (راجع ٥ : ١١) . وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغةٍ أخرى (٨٠ : ٣) .

وابن حزم يرى أنّ اللغة توقيفيةٌ ، يعني بذلك أنّ الله خلق اللغة وأهلها ، ولذلك كان الله أملك بتصرّفها وإيقاع أسماءها على ما يشاء (١٩٢ : ٣) . فلا عجب ، إذ أنّ ، إذا رأينا ابن حزم يعجب من الذين يحتجون في صواب

التسميات بقول امرئ القيس والخُطَيْبَةُ وجَرِير، ثم إذا هو رأى قولاً لله
أو لرسوله تحيّل في إحالته عمّا أوقعه الله عليه (١٩٢:٣). فكلامُ الله وكلامُ
رسوله 'مقدّم' إذن في صواب التسمية والمراد منها على كلام العرب .

ثالثاً - الحِسّ والعقل ؛

هنا نأتي إلى « نظرية المعرفة » الصحيحة في فلسفة ابن حزم : يرى ابن حزم
أن كل ما 'عرف بأول العقل أو ببديهية العقل أو بالحِسّ أو بالحِسّ السليم أو
بالقلب فإنما يُعرّف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان .

★ حدة المعرفة (بالحِسّ والعقل) :

« العلم والمعرفة - عند ابن حزم ، كما مرّ معنا (فوق ، ص ١٦٢)
اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء وتيقّنه وارتفاع الشكوك
عنه » (١٠٩:٥) . ويكون هذا العلم :

أ - إمّا بشهادة الحواسّ وأول العقل ؛

ب - وإمّا ببرهان راجع من قُرب أو من بُعد إلى شهادة الحواسّ
وأول العقل ؛

ج - وإمّا باتفاق وقع له (للإنسان) في مُصادفة اعتقاد الحقّ بتصديق
ما افترض الله عزّ وجلّ عليه اتّباعه دون استدلال (١٠٩ : ٥) .
وهذا الحدّ للمعرفة لا يتناول علم الله عند ابن حزم (راجع
١٠٩ : ٥ ن) .

تحليل « أ » :

يجعل ابن حزم العلم بأول العقل والعلم بالحِسّ شيئاً واحداً معروفاً
بالضرورة ، فهو يقول مثلاً :

- فبضرورة العقل نَدْرِي (١٧٧:٣ س) .
 - وقد عَلِمْنَا بضرورة العقل وبديهته (٧٨:٤) .
 - وهو معروفٌ بأولِ العقل ؛ ولكنْ عَلِمْنَا بضرورة العقل (١٢:٥) .
- أو هو يقول :

- نَسَدْرِي بضرورة الحِسِّ (١٧٠:٣ ن) .
 - فبضرورة يدري كلُّ ذي حِسٍّ سليم (٢٠٢:٣ ن) .
 - لا يَشْكُ أحدٌ ذو حِسٍّ سليم (٢٥١:٣) .
 - فبالضرورة يدري كلُّ ذي حِسٍّ سليم (٥٩:٣) .
- وقد يجمعُ ابن حزم بين العقل والحِسِّ في مرتبة واحدة فيقول : هذا أمرٌ يُعرف بضرورة العقل وضرورة الحِسِّ (٤٧:٥ ع) ؛ أو تراه يقول عن البراهين إنها « ضرورة مُنتَجةٌ » من بديهية العقل والحِسِّ لا يغيبُ عنها إلا « جاهل » (٥٥:٣) ، أو « ممَّا شَهِدَتْ به الحواسُّ والعقول » (١٥٢:٣) .

وأحياناً يتكلَّم ابن حزم على العلمِ الضروري فقط من غير أن يُضيفه إلى العقل أو إلى الحِسِّ ، من ذلك مثلاً : وهذا كلُّهُ يُعلم ضرورة... فبالضرورة يُعلم أنه حتى (٧:١) ، فبالضرورة ندري (١٩٧:٣ ن) ، هذا موجود في كل طبيعة ، في كل لغةٍ ومحسوسٌ بالحواس ... فبالضرورة ندري (٥٤:٥) ؛ ... والعدمُ ليس شيئاً... وأما القصدُ إلى الشيء والنِّيَّةُ له... فالقولُ بهما واجبٌ لأنها موجودانِ بالضرورة يَجْدُهما كلُّ واحدٍ من نفسه وَيَعْلَمُهما من غيره علماً ضرورياً (٥١:٥) . أما ذِكْرُهُ « الحَوَاسُّ » في قوله (١٥٢:٣ ع) : « ما أَوْجَبَتْهُ البراهينُ الضروريةُ ممَّا شَهِدَتْ به الحواسُّ والعقول » فأعتقدُ أنه عَنِ بَذَلِكَ (بالحواس) ما يَعْنِي بالحِسِّ تماماً ، وإن كانت تلك اللفظة قد وَرَدَتْ مجموعةً .

الحاشية السادسة :

ويرى ابن حزم صراحة أن للإنسان سِتَّ حواسٍ . إن النفسَ تُدْرِكُ

المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها (أي : كعلم النفس) أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها (من طبع النفس) وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها ؛ وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود ؛ وكعلمها الفرق بين الخشن والأملس و (بين) الحار والبارد و (بين) الحلو والحامض و (بين) الصوت الحاد والغليظ والرقيق والمضطرب والمفزع (١ : ٥ ، راجع ٣ : ١٠٧ - ١٠٨) .

والحواس الخمس لا تدرك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة والتفاضل ؛ أو أن يعظم الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس . فالإنسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالاً يستطيع البصر أن يقدره . وكذلك لا ترى الإنسان يدرك ببصره نمو شجرة إلا بعد أن تكون تلك الشجرة قد نمت قدراً تسهل ملاحظته . وكذلك (شأن) الشبّع والري وكثير من أغراض العالم (٥ : ١٠٨) .

أمّا الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبدهيّات ؛ يقصد ابن حزم بذلك أن ثمة أموراً يدركها الإنسان (ذو العقل) بداهة من غير أن يعرف عليها دليلاً . « فمن ذلك علمها (أي : علم النفس) بأن الجزء أقل من الكل ؛ فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيت تمرتين (وبكى ثم) زدت الثالثة سر . وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء ، وإن كان لا ينتبه إلى تحديد ما يعرف ... ومن ذلك علمه (علم الطفل الصغير) بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فإنك تراه يثنازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأن ذلك المكان لا يسعه مع شخص آخر . وما دام ذلك الشخص يشغل ذلك المكان ، فإن ذلك المكان لا يتسع له أيضاً ... ومنها علمه أنه لا يكون فعل إلا لفاعل ، فإذا رأى شيئاً قال : مَنْ عَمِلَ هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل ؛ إلى آخر ما هنالك (١ : ٥ - ٦) .

فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا مَنْ دخلت عليه آفة في عقله

كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجز في أعضائه كالأمرض المختلفة والاضطرابات العصبية . وتلك « الأوائل » أمور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا « مجنون » أو جاهل لنقص في إدراكه أو « مكابر » مغالط . ودليل ابن حزم على أن هذه الأمور لا تحتاج إلى الاستدلال يرد في قوله : « لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان (يحتاج إلى زمان) ؛ (فـ) لا بُدَّ ضرورة (من أن) يعلم (الإنسان) جميع تلك الأمور البديهية (بأول العقل ، لأنه عليم بضرورة العقل (أيضاً) أنه لا يكون شيء في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جلية ، ولا سبيل إلى ذلك (١ : ٦-٧) .

في بعض ما تقدم غموض راجع إلى أن ابن حزم لا يعتني بتراكيبه وبنسق الجمل عنده عناية كافية . إن آراءه تتلاحق وتتراكم فلا يصبر حتى يسردّها سرّداً وافياً واضحاً وخصوصاً لأولئك الذين ليست الفلسفة ميدان اختصاصهم . ولكن آراءه تلك تظل - برغم ذلك - مفهومة . هو يعني في ما مرّ بنا : أن الإنسان إذا ألقي إليه أمر (من الأمور المعروفة بالبديهية) عرفه حالاً . ولو أن معرفة كل شيء تقتضي استدلالاً على حقيقته ، لوجب أن يلقي الأمر (البديهي) إلى الإنسان ثم يمضي على ذلك الأمر (أمام الإنسان أو في عقله) وقت كثير أو قليل قبل أن يدرك ماهيته . وهذا غير المشاهد في الواقع ، كما يرى ابن حزم .

غير أن البشر ليسوا - في رأي ابن حزم أيضاً - متساوين في سرعة الإدراك وصحة الفهم . ثم إن المقدمات نفسها قد تكون قريبة فيسهل معها فهم ما تدل عليه ، وقد تكون أحياناً بعيدة فيعسر معها فهم ما يراد منها أن تدل عليه . إن هذا لا يقدح في البشر ولا في المقدمات . إننا نعلم مثلاً - والمثل منسي - أن الأعداد إذا زادت كثيراً صعب العمل بها وجاز

وقوع الخطأ فيها إلا على الحاسب المجيد . ثم إن الحاسب المجيد نفسه قد يجد صعوبة في العمل بها .

★

والآن ، ماذا الذي يعرفه الإنسان ؟

لما تكلم ابن حزم على الشياطين والجن أتى بحُكم خاص بهم وصائب في وقت واحد . من أجل ذلك سنُجرّد نحن هذا الحكم ونجعله عامًّا .

قال ابن حزم عن الشياطين (٥ : ١٢) : « لم تُدرك بالحواس ولا عَلِمنا وجوبَ كونهم ولا امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل ؛ لكن عَلِمنا بضرورة العقل إمكانَ كونهم » .

هذا الحكم ينطبق على جميع المبادئ العامة وعلى جميع الأحوال أيضاً : إننا لا نعرفُ ببديهية العقل وجوبَ كونِ الشيء أو امتناع كونه ، ولكننا نعلمُ إمكان كونه . نحن لا نعلم - من طريق العقل - (كما يقول ابن حزم) أن الجن موجودون ؛ ولا نعلم ، من طريق العقل أيضاً ، أن الجن غير موجودين . ولكننا نعلم من طريق العقل أن الجن يُمكن أن يكونوا موجودين . ذلك - إذا نحن اتبعنا لفظَ ابن حزم - « لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها . وهو عز وجلّ يخلق ما يشاء ، ولا فرقَ عنده بين أن يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء أو يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء ... بل كل ذلك سواءٌ وممكنٌ في قدرته » (٥ : ١٢) .

وكذلك يُمكن تطبيق هذا الحكم على الأحوال لنضرب المثل التالي : إنك لا تعلمُ إذا كان أحد أصحابك الآن مريضاً أو معافى ، يقظاناً أو نائماً ، مسروراً أو مغموماً . ولكنك تعلمُ بضرورة العقل أنه يُمكن أن يكون معافىً أو مريضاً أو يقظاناً أو نائماً ، كما أننا نعلمُ بالبداهة أن كل إنسان يمكن أن يمرض أو ينام أو يستيقظ في كل ساعة من ساعات حياته . فنحن ، إذن ،

« نعلم » الكلِّيات (أي المبادئ الكلية والأحوال الشاملة) ببدئية العقل ، ولو لم نطلع على أعيانها . غير أن الجزئيات (أي الحوادث التي تقع في أمكنة خاصة وفي أزمنة محصورة) « نعرفُها » نحن بالحواس الخمس الظاهرة (التي لها أعضاء بارزة في أجسامنا) ثم إننا لا نعرفها إلا إذا هي وقعت تحت حواسنا هذه .

ونخطو الآن خطوةً أخرى :

إن العلم بالبداية (ببدئية العقل) علمٌ ضروريٌ اضطراريٌّ لا خيرةَ لنا في تصديقه أو رَدِّه ، بل يجب أن نقبله حتماً لأنه صحيح . إننا نعرفُ بالبداية أن نصفَ الشيء أصغر من الشيء نفسه ، وأن عُصنَ الشجرة أقلُّ من الشجرة نفسها ، وأن التفاحتين أكثر من إحداها ، وأن النور غير الظلمة وأن الحرَّ غير البَرْدِ وأن الجبل غير السَّهل أو البحر . والمعارف - أي الأمور التي تُدرك بأوائل العقل ، بتعبير ابن حزم - كلُّها باضطراريٌّ ، بل « هذا هو الاضطرار بعينه » ، وليست الضرورة في العلم شيئاً غيرَ هذا ، إنما هو معرفةٌ لا يشوبها شك ولا يمكن اختلاف ما عُرف بها . فهذا هو علم الضرورة نفسه . وهذا النوع من المعرفة يكون باليقين (راجع ٣ : ١٨٠ ؛ ٥ : ١٠٩) . والدليل على ذلك أنك لو أردت أن تنزعَ من النفس ما تعرفُه (النفس) لما قدرت ، (٥ : ١٠٩) .

من كلِّ ما تقدّم يتبيّن لنا أن « المعارف » - سواءً منها ما أدرك بالعقل أو ما وقعت عليه الحواس - نوعٌ واحد هو ما عقد عليه الإنسان قلبه ثم تيقنَه . غير أن هذا النوع الواحد ينقسم ، من حيث النتيجة ، قسمين : أحدهما حق في ذاته وقد قام البرهان على صحته ، وهذا وحده يُسمّى علماً . وأما ثاني القسمين فلم يقم على صحته برهانٌ . وكل ما لم يتيقن الإنسان صحته في ذاته فليس الإنسان عالماً به ولا له به علم ، وإنما هو ظانٌ له ... إذ ما لم يُعرف بيقين فإنما عُرف بظنٍّ ؛ وما عُرف بظنٍّ فليس هو علماً ولا معرفة (راجع ٥ : ١٠٩ ، ١١٣) .

فالمعارف التي يُدرِكها الإنسان بأوائل العقل فإنه يعلمها بالاضطرار ، ولا يحتاج إلى أن يطلب عليها برهاناً . وهذا النوع من المعارف عامٌ في البشر بما هم بشرٌ يتساوون فيه جميعهم ، ما لم يكن في أحدهم آفةٌ عقلية أو عاهة بدنية تمنعه من ذلك . ولكن قد يتفق لرجُل أن يطلب برهاناً على أمرٍ يُدرِكه بالبداهة . إن هذا الطلب يُسمَّى حينئذ استدلالاً . مثال ذلك - والمثل ليس من ابن حزم - أن كلَّ إنسان بلغ من التمييز مرتبة ما يعلم أن واحداً وواحداً يساويان اثنين ، نعلم ذلك بضرورة العقل وبالاضطرار ثم يتساوى في معرفة ذلك كلُّ البشر . فإذا أحبَّ أحدٌ أن يستدلَّ على صحة ذلك جازله أن يتتبع برهان ما أراد في مُعادلة جبرية طويلة فيستدل حينئذ على أن واحداً وواحداً يساويان اثنين ويقتنع هو بذلك . إلا أن هذا الاستدلال اكتسابيٌ يكتسبه شخص دون شخص ، ولا يقدر عليه إلا من بلغ من الفهم والتمرُّس مبلغاً رفيعاً (راجع ١٠٩:٥) .

ولكن علامَ بنى ابن حزم نظريته في العلم الاضطراري ؟ إن متابعة أقواله تدلُّ على أن نظرية العلم الاضطراري مُخالفة لنظريته العامة التي أراد أن ينصرُ بها مذهبه الظاهري . إن هذه المعرفة بالاضطرار وتلك المعرفة من النصوص الدينية مختلفتان .

قد يسبق إلى الوهم أن ابن حزم متأثر بنظرية المعرفة عند أفلاطون أو عند أفلوطين ومن تبعهما من الإسكندرانيين من أن النفس كانت في أول الأمر (قبل اتصالها بالجسد) في المأ الأعلى ، في عالم الصور المطلقة أو عالم الألوهية ، ترى الصور المثلى لجميع المحسوسات (في عالمنا نحن) فتعرفها (وهي في مقامها الأول في المأ الأعلى) معرفة صحيحة . ثم يتفق أن تغفلَ نفسٌ عن التأمل في بهاء الألوهية فتَهْبِط أو تُهْبِط إلى الأرض لتتصل بجسدٍ ما . فإذا هي اتصلت بجسدٍ نسيت ما كانت قد عرفت من قبل في عالم الصور المطلقة . غير أن النفس تأخذُ بعد ذلك في التمييز - مع التقدم في السن ازدياد ثقافتها واختبارها -

فتعود إلى « تذكر » ما كانت قد نسيته وتتضح تلك الصور في ذاكرتها شيئاً فشيئاً . عند مثل هذا الحد إذا رأت النفس موجوداً في هذه الأرض تذكرت أنها قد شاهدت مثله أو قريباً منه في الملأ الأعلى فتذكرته حينئذ . ولكن تذكر النفس لصور الأشياء يختلف ، وضوحاً وغموضاً ، بحسب مرتبة كل نفس في الصفاء وبحسب ما بلغت من الثقافة وما وصلت إليه من الاختبار . تلك كانت طريقة المعرفة عند أفلاطون وأفلوطين وأتباعهما .

لقد كانت هذه النظرية شائعة في العصور الوسطى ، ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيراً . ثم نحن نجد أن ابن سينا قد تهكّم بها في قصيدته العينية المشهورة :
هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ .

وقد فعل ابن حزم شيئاً شبيهاً بما كان ابن سينا قد فعله لما قال (١ : ٤ - ٥) :
« إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة - في قول من يقول إنها كانت قبل ذلك ذاكرة ، أو (كانت) لا ذكر لها في قول من يقول إنها حدثت حينئذ ، أو أنها مزاج عرض ... - فإذا قويت النفس ، على قول من يقول إنها مزاج أو إنها حدثت حينئذ أو أخذ يُعاودها ذكرها وتمييزها في قول من يقول إنها كانت ذاكرة قبل ذلك وأنها (الآن ، في حياتها الدنيا) كالمُفِيق من مرضٍ ، فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق (الإنسان العاقل) من الحيوان (الأعجم) فهم ما (تدركه) بحواسها الخمس » (١ : ٤ - ٥) .

إن ابن حزم يورد هذه الآراء على وجه التهكّم والإنكار ، إذ هو لا يؤمن بها لأنها تخالف مذهب الظاهري . إنها مأخوذة من نطاق التخيل الذي لا يستند إلى نص شرعي (من قرآن أو من حديث) . ثم يعقب ابن حزم على ذلك مصححاً فيقول (١٠٨ : ٥) : « والصحيح في هذا الباب أن الإنسان يخرج إلى الدنيا عاقلاً (موهوباً عقلاً) يمكنه من معرفة الأمور (و لكن)

لا معرفة له بشيء ، كما قال الله عز وجل : والله أخرَجَكُم من بُطونِ أمهاتِكُم لا تعلمون شيئاً » (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) .

ونخطو خطوة جديدة :

إذا كانتِ الأنفسُ (في أبدانِ أصحابها) تخرجُ إلى الدنيا لا تعرفُ شيئاً ، فكيف تعرفُ بعدئذٍ - في رأي ابن حزم - أنواع الموجودات ؟ ثم كيف تعرفُها بالبداهة وبالضرورة والاضطرار ؟

لا يَعدمُ ابن حزم وسيلةً يُلَفِّقُ بها بين المعرفة بالاضطرار وجهل النفس التي خرَّجت من بطنِ أمها لا تعلمُ شيئاً . إنه يقول عن الإنسان :

« إذا كَبُرَ (الإنسان) وعقل وتقوّت نفسه الناطقةُ وأنِسَتْ بما صارت فيه وسَكَنَتْ إليه (ثم) بدأت رطوباتها تجفُّ ، بدأت نفسه بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها (في هذه الدنيا) فيُحَدِّثُ الله تعالى لها (حينئذ) قوّة التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال و (يُحَدِّثُ) الله تعالى لها الفهم بما تُشاهد وما تُخبر به (تُعبّر عنه من حاجاتِ نفسها) . فطريقه (طريق الإنسان) إلى (عدد) من المعارف اكتسابٌ في أوّل توصله إليها ، لأنه بأوّل فهمه ومعرفة عرّف أن الكلُّ أكثرُ من الجزء ... » (١٠٨ : ٥) .

هذا التلفيقُ يدلُّ على أن ابن حزم قد أخذَ النِصفَ الأول من تفسير الوصول إلى المعرفة من الإسكندرانيين الذين نَسَرى صدى رأيهم في قصيدة ابن سينا ، وفي البيت :

أَنِفَتْ وما أَنِسَتْ ، فلما واصلتُ أَلِفَتْ مجاورةَ الخرابِ البَلَقَعِ .

ثم إنه أخذَ النِصفَ الثاني من مذهبه الظاهري ومن الرأي التوقيفيّ الوارد في القرآن الكريم في قوله تعالى « عَلَّمَ الإنسانَ ما لم يعلم » (٩٦ : ٥ ، سورة العلق) وفي قوله تعالى : « وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا » (٣١ : ٢ ، سورة البقرة) ... وكذلك النِصفُ الأولُ من تفسير ابن حزم

لحدوث المعرفة في النفس ، إذا كان عددٌ من ألفاظه مأخوذاً من المذهب الإسكندراني ، فإن عُمْدَتَهُ وجوهره مأخوذاً من القرآن الكريم . ولقد أشار ابن حزم إلى ذلك صراحة لما استشهد بقوله تعالى : « واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً » (٧٨ : ١٦ ، سورة النحل) .

الشكُّ المُمَهِّدُ لليقين :

وَيَمَسُّ ابن حزم من « نظرية المعرفة » نقطةً مهمّةً جداً هي « الشكُّ المُمَهِّدُ لليقين » . يذكر ابن حزم طائفةً من المتكلمين تعتقدُ أن المعرفة اليقينية لا تتأتَّى إلا بالاستدلال وإقامة البراهين ، وبعد أن يكون الإنسانُ شاكّاً بما عَرَفَ من قبلُ . ولقد قال بذلك جماعةٌ من المتقدمين (اليونان) ومن المتكلمين (المسلمين) كالنظام مثلاً . وكذلك رأينا الشكَّ عُمْدَةً في نظرية المعرفة عند القديس أغسطينوس قبل ابن حزم ثم عند الإمام الغزالي وعند ديكرت بعد ابن حزم . ولكن ابن حزم يُنكر أن يكون من الضروري أن يسبق اليقين شكٌّ وأن يكون الاستدلال ضرورياً للمعرفة الصحيحة . وهو يرمي مَنْ يقول بذلك كَلِّهِ بِالْحُمُقِ (١١١ : ٥) الخ .

ولكننا رأينا من قبلُ ، عند ابن حزم ، علماً ببديهية العقل وبالاضطرار . لعلَّ القول بعلمٍ ضروريٍّ اضطراريٍّ يُخالف مذهب ابن حزم من وجوه كثيرة . إذا استطاع الإنسان أن يعرف بالضرورة والاضطرار ، فما تكون حاجته بعدُ إلى أن يتعلم العلوم ويتلقى المعارف ؟ ولكن يبدو لي أن الرضا بهذا القول (بالمعرفة الضرورية التي هي باضطرار) كان المخرج له من مأزق العلم المادّي ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصدرَ المعرفة مباشرة .

صحّة الحواسِّ والمعرفة :

ليس ابن حزم صاحب مذهب فِقْهِيٍّ فحسب ، إنه أيضاً مفكّرٌ كبيرٌ . لقد انجلى له أن المعارف كلّها ترجعُ في حقيقتها إلى الحواسِّ الظاهرة ،

ولكنه يُقَيَّد ذلك بأن تكون تلك الحواسُّ الظاهرة سليمة .

إن ابن حزم لمَّا جعل الحواسَّ الخمسَ (الظاهرة) سبيلاً إلى التمييز بين المحسوسات (٥ : ١) قد وَضَعَ أساساً ثابتاً للمعرفة بالاكتساب لا ببداهة العقل . ثم إن الأمثلة التي يُقدِّمها ابن حزم على المعرفة بالخاصة السادسة (انظر ، فوق ، ص ١٦٧) فإنه يَبْنِيها على أمور محسوسة في عالم المادة ولا يمكن أن تُعرف إلا بالحواس الخمس الظاهرة (٥ : ١ ؛ ٩ : ٥ ، ٨٠ - ٨١ ، ١٠٨) .

ثم يعود ابن حزم فيؤكِّد ما كان قد ذهب إليه حينما أصرَّ على وجوب صحة الحواس حتى تتمكن الحواسُّ من إدراك المحسوسات إدراكاً صحيحاً (١٠٧ : ٣ - ١٠٨) . وابن حزم يقرُّ بأن قُوى الحواسِّ غير متكافئة في البشر جميعاً . من أجل ذلك كان أفراد الناس مختلفين فيما يحسونه أو يروونه أو يسمعون (أي يعرفونه) ، فهو يقول : « فدلِّل برهاننا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس ؛ واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم . وقد وضَّحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم ، ولا بدّ . وليس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم ، ولا على امتناع وجود السبيل إلى معرفة الحق » (١٣٣ : ٥) .

و يرجع ابن حزم فيؤكِّد أنه لا يميل إلى الافتراض ، ولكن يُعالج العالم الواقِع فقط ، فهو يقول : « ولا فضول أعظم من فضول الذي اشتغل بشيء أيقن أنه لا يكون أبداً ؛ ولكن الذي كان ووقع فإننا نتكلم فيه » (٢٥٦ : ٣) .

وأخيراً يُعبّر ابن حزم عن هذه الحقيقة الأساسية الرئيسية تعبيراً واضحاً إذ يقول (١٠٩ : ٥ ع) :

« وهو (أي الإنسان) في أول أمره (إن لم يُحسن العبارة عن ذلك فإن أحواله كلّها تقتضي تيقُّنه كلَّ ما ذكرنا ، و (قد) عرَّفَ

أولاً صحة ما أدرك بحواسّه ؛ ثم أنْتَجَبَتْ له سائر المعارف
بمقدّمات راجعةٍ إلى ما ذكرنا من 'قربٍ أو من بُعدٍ... والمعرفة'
تكونُ إما بشهادةِ الحواسِّ وإما ببرهانٍ راجعٍ من 'قرب أو من
بُعدٍ إلى شهادةِ الحواسِّ أو أولِ العقلِ » .

فمِنْ كلِّ ما تقدّم يبدو لنا أن مَرَدَّ المعرفةِ الحقيقيِّ إنما هو إلى الحواسِّ ؛
وكذلك العقل نفسه فإنه لا يستطيعُ أن يُميّزَ الأمور تمييزاً صحيحاً إلا إذا
كانت الحواس في بدنٍ صاحبها سليمةً . وبذلك يكون ابن حزم قد حلَّ
المُشكلةَ الكبيرةَ في تاريخِ نظريةِ المعرفة ، تلك المشكلة التي زعمَ مؤرّخو
الفلسفةِ الأوروبية أن حلّها كان نِتاجَ عبقريةِ الفيلسوفِ الألماني كانط
(ت ١٨٠٤ م) . لقد كان همُّ هذا الفيلسوفِ الكبير 'محاولةِ الجوابِ على هذه
المسألةِ الكبيرة : كيف تكونُ الأحكامُ المَبْنِيّةُ على الاختبارِ الحِسِّيِّ ممكّنةً
بالبدئية ؟ لقد حلَّ كانط تلك المسألةَ المُشكلةَ بأن جَعَلَ المعرفةَ التي نعتقدُ
أننا قد عرَفناها ببدئيةِ العقلِ (واسمُها عنده : a priori) راجعةً إلى
الحواسِّ في زَمَنٍ متقدّمٍ ، (وقد سمّى ذلك : a priori a posteriori .

(إذا أنْتَ سألْتَ رجلاً ناضجاً مثقفاً مسألةً هي : كم ضَرْبُ خَمْسَةٍ
في خَمْسَةٍ فأجابَ : خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ ؛ أو سألته : مِنْ أَيْنَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ ؟
فقال لك : مِنْ الشَّرْقِ ؛ سَبَقَ إلى ذِهْنِكَ أن ذِيْنِكَ السُّؤَالِينِ سُؤَالَانِ
هَيَّئَانِ وَأَن الجَوَابَ عليهما معروفٌ بالعقلِ أو بالبدئية . ولكن الحقيقةَ أن
هذا المسؤول قد تعلّمَ ذِيْنِكَ الجوابين ، في أولِ عهدهِ بالتعلّمِ ، من طريقِ
حواسِهِ : يَجْمَعُ الخَمْسَةَ إلى الخَمْسَةِ إلى الخَمْسَةِ إلى الخَمْسَةِ إلى الخَمْسَةِ (خَمْسَ
مرّاتٍ) ، وربما استعانَ مراراً - في أثناء ذلك - بحُسبانٍ تلك الأعدادِ على
أصابعه . وكذلك قَضَى هذا الرجلُ الناضجُ المثقّفُ في أيامنا مُدَّةً من أيامِ
طفولته وأبواه وأساتِدَتِه يُعلِّمونه الجهاتِ الأربعَ بالإشارةِ إليها ويُسمّونها
له واحدةً واحدةً . من أجلِ ذلك كان الذي نَعُدُّه الآن في هذا الرجلِ

الناضج المثقف « معرفة بالعقل أو ببداهة العقل » اختباراً حسيّاً قضى في اكتسابه زمناً طويلاً أو قصيراً . إن الدورة العقلية التي تحدث اليوم في ذهن هذا الرجل الناضج المثقف حينما يُسأل : كم خمسة في خمسة ؟ فيقول : خمسة وعشرون ، هي الدورة العقلية التي كانت تأخذ مكانها في ذهنه يوم كان طفلاً ، مع فارق واحد ، هو أن هذه الدورة العقلية تستم في ذهنه اليوم أسرع مما كانت تستم في ذهنه من قبل . ومن أوضح الأدلة على ما نقول أن هذا الرجل الناضج المثقف الذي 'يجيب' اليوم على 'سؤالك' « أين يقع الشرق ؟ » فيمُدُّ يده إلى جهة الشرق في ثانية واحدة ، إذا هو انتقل إلى بلد لم يعرفه من قبل احتاج فيه إلى أن يعرف الاتجاه إلى الشرق بالطريقة التي تعلم ذلك بها في أيام طفولته . إننا كلنا حينما نذهب إلى بلد للمرة الأولى نسأل أهلَه عن اتجاه القبلة (الاتجاه نحو مكة) لنقوم بصلاتنا على الوجه الشرعي . ولو أن مثل هذه الأمور تُعرف بالعقل وبالبدية لما كان أحدٌ في حاجة إلى أن يسأل عن الاتجاه إلى الشرق أو إلى الجنوب في كل بلد يزوره .

إن ابن حزم المسلم الذي جاء قبل كانط الألماني بسبعة قرون قد وقف أمام المشكلة التي وقف أمامها كانط فيما بعد . ولقد كان حلُّ ابن حزم لها كحلِّ كانط في أساسه ثم جاء بالحدود التي قال بها كانط : تكون المعرفة :

— بالحواس ،

— بأول العقل (بما قبل الاختبار بالحواس) ،

— بأول العقل المنتوج من الاختبار .

والمُنعمُ النظر في التسميات عند الفيلسوفين يرى أن الحدود التي سكتها ابن حزم : بالحواس السليمة — بأول العقل أو ببداية العقل — ببرهان راجع من قرب أو من بُعد إلى شهادة الحواس ... أقرب إلى التعبير

الصحيح عن سُبُل المعرفة من الحدود التي قال بها كانط . وإذا كان ابن حزم قد قصر عن كانط في الشرح والتفصيل وفي السياق النظري ، فإنه لم يقصر عن كانط في العبقرية المبدعة والبصيرة النقّادة ، برغم القرون السبعة التي أتاحت لكانط أن يستفيد من وجوه الرقي التي حدثت في أثناء تلك القرون .

ابن حزم والمنطق :

نحن لا نستطيع أن نضع ابن حزم في علماء المنطق ، ولكننا نستطيع أن نقول إن ابن حزم كان يُفتش في المنطق حتى يقع على « قرائن » يمكن أن تنصر مذهبَه في الفقه خاصة . كان ابن حزم يعتمد النصوص اعتماداً تامّاً ثم يرفض القياس رفضاً باتاً . وإنّ من يفعل ذينك الأمرين لا يمكن أن يقبل النتائج التي رُبما أدّت إليها خطوات المنطق . إنّ المنطق في الأصل وسيلة (إنه علمٌ آليّ ، هو واسطةٌ) نتوصلُ بها إلى الحكم على أمرٍ من الأمور . ولا ريبَ في أن للعقل في المنطق جانباً كبيراً .

إنّ ابن حزم ، إذن ، لم يلجأ إلى المنطق حتى يحكم به على الأمور ، بل كان يلجأ أحياناً إلى المنطق إذا استطاع بالمنطق أن ينصر قضيةً من قضايا مذهبِه .

ولابن حزم كتاب اسمه « التقريب لحدّ المنطق » . لقد حاول ابن حزم أن يلخّص في هذا الكتاب كتاب « أَيْسَاغوجِي » (المُدْخِل إلى علم المنطق) لفَرْفُورْيُوس الصوري ، كما حاول أن يعرض كتب أرسطو (أو فصوله) في المنطق . وقد حرص ابن حزم على التبديل في أسماء فصول المنطق . يقول ابن حزم (التقريب ١٠٦) :

« اعلم أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الأولى والمقدمة الثانية) إذا اجتمعتا سمّيتها الأوائل القرينة . وأعلم أن باجتماعها - كما ذكرنا - يحدثُ عنهما أبداً قضيةٌ ثالثة صادقةٌ أبداً لازمةٌ ضرورية لا محيداً

عنها . وتُسمى هذه القضية (الثالثة) الحادثة ' عن اجتماع القضيتين (الأولى والثانية) نتيجةً . والأوائل يُسمّون القضيتين والنتيجة معاً ، في اللغة اليونانية ، السِّلَجِسْموس . وتُسمى كلّها ، في العربية ، الجامعة .

« مثال ذلك أن تقول :

كلُّ إنسانٍ حيٌّ ، فهذه قضيةٌ تُسمّى على انفرادها مقدمة .

ثم تقول :

كلُّ حيٍّ جوهرٌ ، فهذه أيضاً قضيةٌ تُسمّى على انفرادها مقدمة .

فإذا (أنت) جمعتها معاً فاسمها قرينةٌ لاقتراحها . وذلك إذا قلت : كلُّ إنسانٍ حيٌّ ، وكلُّ حيٍّ جوهرٌ . فيحدثُ من هذا الاجتماع قضيةٌ ثالثة ، وهي أن كل إنسانٍ جوهرٌ . فهذه (كلُّ إنسانٍ جوهرٌ) قضيةٌ تُسمّى على انفرادها نتيجةً . فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلّها جامعة . والجامعة السِّلَجِسْموس . »

بدأ ابن حزم الاهتمام بالمنطق منذ مطلع حياته الفكرية . ويرى إحسان عباس أن ابن حزم ألّف كتاب « التقريب لحدّ المنطق والمُدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية » بين سنة ٤١٥ وسنة ٤٢٥ للهجرة (١٠٢٤ - ١٠٣٢ م) ، وعمره بين واحدةٍ وثلاثين سنة وستٍ وثلاثين سنة . ولا شكّ عندنا في أن رجلاً فوق الثلاثين من العمر رجلٌ يكون في العادة ناضجاً وقريباً من أن يبلغ أشده ، قريباً من أربعين سنة .

إن ابن حزم لم يحاول أن يبسط المنطق على أنه علمٌ مستقل ، ولا هو حاول أن يُقيّد حدوده على أنها قواعدٌ جازمة ، بل أحبّ أن يجمع أشياء من حدوده وفصوله : ألفاظه وتراكيبه وقضاياها ، كي يستعين بها على نُصرة جانب من آرائه - كما سبق لنا القولُ فقلنا .

وقد اعتمد ابن حزم ، في ذلك كله ، الكتب المنقولة عن اليونانيين . وهذه الكتب لم تكن كثيرةً الوضوح ولا كثيرةً الصحة عند النقل من اليونانية إلى العربية رأساً أو بوساطة اللغة السريانية . ولا ريب في أن أشياء من هذا الغموض ومن هذه الأخطاء قد تسربت إلى كلام ابن حزم عند بحثه في المنطق وقضاياها . ولا ريب في أن ابن حزم كان يتجنب أيضاً أن يأخذ من المنطق ما كان مناقضاً لمذهبه الظاهري . انه لم يقبل بالقياس المنطقي كيلاً يضطره ذلك إلى القبول بالقياس الفقهي .

ولا بأس هنا في ذكر طرائق التأليف كما كان ابن حزم يتخيلها لأنها داخلية في المنطق وفي التفكير المنطقي . يقول ابن حزم (التقريب ١٠ - ١١) :
« والأنواع التي لا يؤلف أهل العلم والتمييز الصحيح إلا فيها ... سبعة لا ثامن لها ، وهي : إما شيء لم يُسبق إلى استخراجِه فنستخرجُه - وإما شيء ناقص فننتممه - وإما شيء نُخطأ فنُصححُه - وإما شيء مُستغلق فنشرحه - وإما شيء طويل فنختصرُه ، دون أن نحذف منه شيئاً يُخلّ حذفه بغرضه - وإما شيء متفرق فنجمعه - وإما شيء منشور فنرتبُه ... وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه وقدم وأخر ، دون تحسين رتبة ، أو بدّل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين ، أو حذف مما يحتاج إليه ، أو أتى بما لا يحتاج إليه ، أو نقص صواباً بخطأ وأتى بما لا فائدة فيه ، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة وأهل القبحه والسُخف . فنعوذُ بالله من ذلك » .

وابن حزم يقول (التقريب لحد المنطق ١٠) :

« وكتابنا هذا (التقريب لحد المنطق) واقع ... تحت النوع الرابع ، وهو شرح المُستغلق ، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التأليف .
ويحسن أن نذكر أن الخوارزمي أبا عبد الله محمد بن موسى الرياضي

(ت ٢٣٢ هـ = ٨٤٦ م) قد جعلَ مراتبَ المؤلفين ثلاثاً فقال فيهم (كتاب الجبر والمقابلة ، ص ١٥) : وهم « إِمَّا رجلٌ سبقَ إلى ما لم يكن مُستَخَرَجاً قبله فورثته مَنْ بعده ؛ وإِمَّا رجلٌ شرحَ مما أبقي الأولون ما كان مُستَغْلِقاً فأوضحَ طريقه وسهّلَ مسلكه وقرّبَ مأخذَه ؛ وإِمَّا رجلٌ وجدَ في بعضِ الكتبِ خلافاً فلمَ سَعَثَه وأقام أودَه وأحسنَ الظنَّ بصاحبه غيرَ رادٍّ عليه ولا مفتخرٍ بذلك من فعل نفسه » .

ولا يخفى على القارىء أن الأنواعَ السبعةَ التي ذكرها ابن حزم لا تخرجُ عن الأصناف الثلاثة التي ذكرها الخوارزمي^١ ، قبل ابن حزم بقرونين ونصفِ قرنٍ من الزمن . ثمَّ إن عدداً من الألفاظ عند الخوارزمي^٢ ثم عند ابن حزم بعده واحدٌ .

ويذكر إحسانُ عباسٍ في مقدّمته لكتاب « التقريب لحدّ المنطق » (الصفحة : ل) أن ابن حزم قد أكثرَ من ضربِ الأمثلة على وجوه المنطق من الشريعة ، أي من الفقه . إن الذي يُطالع كتاب « التقريب » يجدُ أن الملاحظة صحيحةٌ . ولكن ذلك خطأ من ابن حزم ، فإن المنطق من العلوم العقلية بينما الفقه من العلوم النقلية ؛ إن الفقه نصوص رُوِيَتْ لنا ولا مجالَ لتحكيم العقل فيها عند ابن حزم (لا عند المعتزلة أو عند أصحاب القياس مثلاً) .

وغنيٌ عن البيان في هذا الموقفِ أن نقولَ إنَّ ابن حزم يُنكِرُ محاولةَ فهم الأوامر والنواهي والفرائض في الدين بالعقل وينكِرُ محاولةَ البحث عن عِلَّةٍ أو سببٍ لأحكام الدين غير قولِ الله في ذلك . فهو يقول مثلاً (التقريب ١٦٧-١٦٨) :

« وأشدُّ من ذلك كله التحكُّم على الخالق الأوّل بأنه قد حرّمَ هذا وحلّلَ هذا بلا حكمٍ وارد منه عنه تعالى بذلك ... ومثل هذا ما يستعمله النحويّون في عِلَلِهِمْ فإنها كلّها فاسدةٌ لا يَرْجِعُ منها شيءٌ إلى الحقيقة البتّة . وإنما الحق في ذلك أن هذا سَمْعٌ من أهل اللغة الذين يَرْجِعُ إليهم

في ضَبْطِهَا ونَقْلِهَا . . . فالذي "قلنا من تمييز العقل والحواس" هو فعل "الله عز وجل"، فلا يُسأل "لِمَ فعل هذا". وما عداه ففعل "لنا لا بُدَّ فيه من السؤال بَلِمَ؟ فإن صحَّ به (ذلك الذي هو فعل لنا) برهانٌ "قَبِيلٌ"، وإلا رُفِضَ".
إن ابن حزم يَقْصِدُ بذلك ما يلي :

إن الله الذي فَرَضَ عَلَيْنَا الصَّيَامَ في شهر رَمَضَانَ أو فرض صلاة المغرب ثلاث ركعات أو أمر بقطع يد السارق والسارقة، لا يُسألُ سَبَباً لأوامره هذه. أما إذا فعل الإنسانُ فِعْلاً : كأن أخر صلاة مكتوبة أو قطعَ لنفسه ثوباً جديداً أو أرادُ سوءاً أو خيراً بأحد، فإنه يُسألُ عن العِلَّةِ لذلك أو عن السبب الذي حمَّله على فعل ذلك .

ثم إن ابن حزم أجمل ما كان قد فصَّله فقال (التقريب ١٦٩) :

« وبالجُمْلَةِ ، فليس في الشرائع عِلَّةٌ أصلاً بوجه من الوجوه إلا الأوامرُ الواردةُ من الله عز وجل فقط ، إذ ليس في العقل ما يُوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وتركُ إيجاب آخر . فالأوامر (أي أوامرُ الله تعالى) أسبابٌ موجبةٌ لما وُردت به (من الأمر بشيء أو النهي عنه) . فإذا لم تَرِدْ أوامرُ من الله في حقِّ أمر من الأمور فلا (يوجد) سَبَبٌ يُوجبُ شيئاً أصلاً ولا يمنعه . »

ابن حزم والمناظرة :

في اللغة العربية ثلاثُ كلمات دائرةٌ في الاشتراك عند البحث في أمر من الأمور . هنالك المناظرة ثم الجدل أو الجدال ثم الحجج والمُستحاجة أو الحِجَاج . والمناظرة لا تَرِدُ في القرآن الكريم . أما الجدل والحِجَاج فإنها يردان في القرآن الكريم كثيراً .

والمناظرة في القاموس (تاج العروس ، الكويت ١٤ : ٣٥٤) : « أن تُناظرَ أخاك في أمر إذا نظرْتُمَا فيه معاً كيف تأتِيَانِه ، وهو مجازٌ . والمناظرة

المُباحثة والمباراة في النظر . أما النظر هنا فهو الفِكر في الشيء 'تقدّره وتقيسه (٢٤٨: ١٤) ؛ وهو أيضاً البحث' ، وهو أعمّ من القياس ، لأن كلّ قياس نظرٌ وليس كلّ نظر قياساً (٢٥٤: ١٤) .

والحج هو الغلبة بالحُجة (بضم الحاء) ، يقال حَجَّه يحُجُّه (بضم الحاء) إذا غلبه على 'حجته' (٤٦٠: ٥) . وأنا أحجّ خصمي : أغلبه بالحُجة . والحُجة مصدرٌ بمعنى الاحتجاج ، أي الاستدلال (٤٦٨: ٥) .

أما الجدَلُ فهو اللدُّ في الخصومة والقُدرة عليهما (القاموس المحيط ٣٤٦: ٣ - ٣٤٧) . وأما اللدُّ فهو الخصومة الشديدة مع الميّل عن الحقّ (المعجم الوسيط ٨٢٧) .

واستعراض معنى الحِجاجِ والجدلِ في القرآن الكريم يدلّ على شيء من الجهل ومن 'مخالفة الحقّ' في النزاع ، ولا أرى أن أصيف ابن حزم بشيء من ذلك . من أجل ذلك أُحِبُّ أن أنسبَ إلى ابن حزم اشتغالا بالمنظرة لا بالجدل ولا بالحجاج .



ومنذ زمن قديم قيل في هذا الباب «مناظيرُك نظيرُك» (أي مثيلك) ، لأن للمناظرة أصولاً وقواعد وآداباً يجب أن تتبّع . ونستطيع أن نقول : إن ابن حزم كان يتتبّع هذه كلّها نظرياً وعملياً .

أولُ ما فعله ابن حزم في هذا الباب أن نبّه على ضرورة اتّباع ما دعا القرآن الكريم إليه من لزوم الأصول والآداب عند الجدال (لأن القرآن الكريم لم يستعمل كلمة المناظرة) :

— الجدال جائز . وفي القرآن الكريم 'سورة' اسمها «المجادلة» (رقمها ٥٨)

تبدأ بالآية الكريمة : « قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ . وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا . إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ » .

- والمتناظران المتجادلان يجب أن يكونا عارفين بالموضوع الذي يجري فيه جدالهما . « وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ » (٢٢ : ٨ ، الحج ، راجع ٣) .

- ولا يجوز الجدال بالألفاظ (التلاعب بالمدارك وتسميتها بألفاظ متشابهة تضلل الخصم عن وجه الحق : « قَالَ : قَدْ وَقَعَ عَلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ رِجْسٌ وَغَضَبٌ . أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ . فانتظروا ، إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ » (٧١ : ٧ ، الأعراف) .

- والجدال يجب أن يكون بالحسنى : « وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... » (٢٩ : ٤٦ ، العنكبوت) - « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ . وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ . إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ » (١٦ : ١٢٥ ، النحل) .

- ولا يجوز الجدال حباً بالجدال أو إصراراً على الخطأ : « وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ . وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ . وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا » (١٨ : ٥٦ ، الكهف) - « يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ ، كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ » (٨ : ٦ ، الأنفال) .

- ولا جدال فيما أنزل الله (إنَّ ما أمرَ الله به أو نهى عنه أو أقره ليس خاضعاً للأخذ والرد ولا تحكم فيه العادة أو القواعد المعروفة عند البشر) : « مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا

فَلَا يَغْرُرُكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ « (٤٠ : ٤) ، غَافِرٌ) - « إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ، إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبِيرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ . فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ، إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » (٥٦ : ٤٠) .

على هذا الهدى من الأصول والآداب التي وَرَدَتْ - فيما يتعلق بالجدال - في القرآن الكريم سارَ ابن حزم في كتبه التي عَرَضَ فيها للمناظرة . قال ابن حزم في كتاب « التقريب لحدِّ المنطق » (ص ١٨٥ وما بعد) :

« من حُكْمِ الْجِدَالِ أَنْ يَكُونَ الْاِثْنَانِ طَالِبِي حَقِيقَةٍ وَمُرِيدِي بَيَانٍ ... وَ (الَّذِي يَكُونُ مِنْهُمَا) عَلَى يَقِينٍ مِنْ أَمْرِهِ بِبُرْهَانٍ قَاطِعٍ (فَإِنَّهُ) يَرِيدُ أَنْ يُوصَلَ إِلَى مُنَازِرِهِ مِنَ الْحَقِيقَةِ مِثْلَ مَا عِنْدَهُ مِنْهَا ، (ثُمَّ) يُحَاوِلُ أَنْ يَحْتَلَّ شَكٌّ هَذَا الْغَالِطِ الْمُخَالَفَ لَهُ أَوْ الْمُغَالِطِ وَيُفْصِحُ بِسِرِّهِ (يَكْشِفُ عَنْ إِضْمَارِ الْخَصْمِ لِلْمِغَالِطَةِ) وَيُدْفَعُ شَرَّهُ . (وَرَبَّمَا كَانَ) أَحَدُهُمَا مُوقِنًا - كَمَا قَدْ مَنَّا - وَالثَّانِي لَمْ يَقِفْ عَلَى بَيَانِ الْحَقِيقَةِ ، فَهُوَ يَطْلُبُ الْحَقِيقَةَ وَالْوُقُوفَ عَلَيْهَا . فَإِذَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَنَازِرَانِ هَكَذَا (أَقْرَأْ : كَذَلِكَ) ، فَتِلْكَ مُنَازَرَةٌ فَاضِلَةٌ حَمِيدَةٌ الْعَاقِبَةُ يُوشِكُ أَنْ تَنْحَلَّ عَنْ خَيْرٍ مَضْمُونٍ أَوْ (خَيْرٍ) آخَرَ مَوْفُورٍ . وَهِيَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا إِذَا يَقُولُ : « وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » - « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ » ؛ وَإِذَا يَقُولُ تَعَالَى : « قُلْ : مَا تَوْحَايَا بُرْهَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » ... وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمُتَنَازِرَانِ مَعًا غَالِطَيْنِ أَوْ مُغَالِطَيْنِ أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا جَاهِلًا طَالِبًا (لِلْحَقِّ) وَالثَّانِي غَالِطًا أَوْ مُغَالِطًا ، فَتِلْكَ مُنَازَرَةٌ يَكْثُرُ فِيهَا الشَّغَبُ وَيَعْظُمُ النَّصَبُ وَيَكْثُرُ الصَّخَبُ وَيَشْتَدُّ الْغَضَبُ وَيُوشِكُ أَنْ تَشْتَدَّ مَضْرُوتُهَا . وَأَمَّا مَنْفَعَتُهَا فَلَا مَنْفَعَةٌ ...

وَأَمَّا نَحْنُ فَطَرِيقَتُنَا فِي ذَلِكَ تَخْيِيرُ الْخَصْمِ أَنْ يَكُونَ سَائِلًا أَوْ مَسْئُولًا ، فَأَيُّهَا تَخَيَّرَ أَجَبْنَاهُ (إِنْ كَانَ سَائِلًا) أَوْ سَأَلْنَاهُ (إِنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ مَسْئُولًا) .

فإن ردَّ الخيارَ إلينا اختَرنا أن يكونَ هو السائلُ ، لأن هذا العمل هو أكثرُ قصدِ الضعفاءِ وُعمدةُ مرغوبهم . وهم يَضْعِفون إذا سُئلوا . فنختارُ (حينئذٍ) حُسمَ أعذارهم وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكونَ ذلك أقوى في قطعِ معالقيهم (ما يعتمدونه من حججهم ؟ »

وفي كتاب « الإحكام لأصول الأحكام » لابن حزم نَجِيدُ الفصلِ الثالث (من الجزء الأول) وعنوانه : « إثباتُ حججِ العقول » (ص ١٤-٢٨) .

يُفَنِّدُ ابن حزم رأيَ الذين يَرَوْنَ أن في القرآن الكريم آياتٍ تدعوا إلى إبطال الجِدالِ والمناظرة . ويرُدُّ ابن حزم على هؤلاء بأن هذه الآياتِ نفسها تَنْهَى عن الجدلِ المذموم الذي يُريدُ صاحبه أن يخاصمَ ويُجادِلَ بالباطل (ص ١٩) .

والجِدالُ عند ابن حزم نوعان : مذمومٌ ومحمودٌ ؛ والله سبحانه وتعالى قد أَوْجَبَ الجِدالَ المحمودَ ودلَّ على جميعِ آدابه من الرِّفقِ والبيانِ والتزامِ الحقِّ والرُّجوعِ إلى ما أوجبته الحُجَّةُ القاطعة (ص ١٩-٢٠) . وأراد ابن حزم أن يُجَمِّلَ خصائصَ الجِدالِ المذمومِ (والمنهِيَّ عنه) والجِدالِ المحمودِ الواجبِ فقال (ص ٢٣) : فالجِدالُ المحمودُ الواجبُ « هو الذي يُجادِلُ مُتَوَلِّيهِ في إظهارِ الحقِّ ؛ والمذمومُ وَجْهَانِ بنصِّ الآياتِ » . فأحدُ الوجهَيْنِ المذمومين من الجِدالِ ، جِدالُ « من جادلَ بغيرِ علمٍ ؛ والثاني من جادلَ ناصراً للباطلِ بشغبٍ وتمويهٍ بعد ظهورِ الحقِّ إليه (اقرأ : له) . وفي هذا بيانُ أن الحقَّ واحدٌ ، وأنه لا شيءَ إلا ما قامتْ عليه حُجَّةُ العقلِ ... فبيِّنَ تعالى أن الجِدالَ المُحَرَّمَ هو الجِدالُ الذي يُجادِلُ به لِيُنْصَرَ الباطلُ وَيُبْطَلَ الحقُّ بغيرِ علمٍ » (ص ٢٣) . ولقد استشهد ابن حزم في ثنايا هذه الجُمْلِ بمُعْظَمِ الآياتِ التي جمَعْتُها أنا في مقدِّمة هذا الفصلِ أو بها كلَّها ، فيما يبدو -

من هذا كله نرى أن ابن حزم يرى أن الله تعالى « قد حضَّ على المُجادلة بالحقِّ وأمر بطَلَبِ البُرْهان . فقد صحَّ أن طلبَ الحُجَّةِ هي سبيل الله عزَّ وجلَّ . وصحَّ بالنص ... أن مَنْ نهى عن ذلك وصدَّ عنه فهو صائدٌ عن سبيلِ الله تعالى ظالمٌ ملعونٌ بلا تأويلٍ إلاَّ (الاعتماد على) عينِ النصِّ الواردِ من قبَلِ الله تعالى » (ص ٢٤) . ولقد علَّمتنا رسول الله كيف نسأل عن المُحاجة ثم بيَّن لنا أن المُحاجةَ جائزةٌ وأنَّ من أخطأ موضِعَ السؤال كان محجوجاً . « وقد تحتاجُ المهاجرون والأنصارُ وسائرُ الصحابة رضوانُ الله عليهم . وحاجَّ ابنُ عبَّاسٍ الخوارجَ بأمرِ عليٍّ رضي الله عنه . وما أنكر أحدٌ من الصحابة الجدالَ في طلب الحقِّ ... وبالجملة ، فلا أضعفُ ممَّن يرومُ إبطالَ الجدالِ بالجدالِ (ثم) يريدُ هدمَ جميعِ الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكلَّفُ إفسادَ المناظرةِ بالمناظرة . (ذلك) لأنَّه مُقرُّه (بذلك) على نفسه أنه يأتي بالباطل ، لأنَّ حُجَّتَه هي بعضُ الحُجُجِ التي يريدُ إبطالها . وهذه طريقٌ لا يركبُها إلا جاهلٌ ضعيفٌ أو مُعانِدٌ سخيْفٌ » (ص ٢٦) .

واتهم نفَرٌ من الناس ابن حزم بأنه عنيفٌ كسَّارٌ في الردِّ على خصومه . هذا مطلبٌ لا يُدْرَكُ إلا إذا نحن اتفقنا على معنى « خصمٍ » وعلى معنى « عنيفٍ » . ودَعْنِي أوجِزَ الكلام في ذلك من غيرِ استشهاد بأقوالٍ جديدة . قال ابن حزم قبل بضعةِ أسطرٍ عن الذي يريد أن يُبطلَ الجدالَ بالجدالِ ويهدِّمَ الاحتجاجَ بالاحتجاجِ ويُفسِدَ المناظرةَ بالمناظرة أنه جاهلٌ ضعيفٌ أو مُعانِدٌ سخيْفٌ . فهل كان ابن حزم عنيفاً في هذا القول ؟

إذا قيلَ إنَّ صوتَ الحمير كريحه وإنَّ صوتَ الغُرَابِ مقلقٌ ، فهل نكون عنيفين على الحمار وعلى الغراب . وكذلك إذا نحن رأينا رجلاً يتكلَّم في موضوع لا يفهمه ثم يُصِرُّ على أنه يفهم ذلك الموضوع أكثرَ من جميعِ الناس ثم قلنا عن ذلك الرجلِ (أو لذلك الرجلِ) إنه جاهلٌ أو معاندٌ أو سخيْفٌ أو قليل

العقل ، فهل يكون قولنا هذا عنيفاً ؟ ولكن قل لي أنت : إذا قام رجل أمامي يكذب على الله وعلى العلم وعلى المشاهدة في الاجتماع الانساني ويكابر في كذبه ثم قلت له أنا : أنت كاذب ، فماذا يكون في قولي له من العنف ؟

ولكن يجب ألا ننكير أن ابن حزم كان صريحاً واضح القول ، وأنه كان يُجانب طريق المُداراة التي كان الناس قد ألفوها في مخاطبة بعضهم بعضاً . ثم قل لي مرة ثانية : ما الفرق بين أن يقول إنسان لآخر أنت مُخطيء أو أن يقول له إنك بعيد عن الصواب . وما الفرق بين أن تقول لرجل : أنت كاذب أو إنك في قولك مُجانب للصدق ؟ وما الفرق بين أن تقول لرجل أنت جاهل بالفلك أو لا علم لك بالفلك . أجل هنالك فرق اجتماعي . لقد تعود الناس أن يُسمّوا الفقير « مستوراً » ويُسمّوا الشحاذ « مُستعطياً » ويُسمّوا البخيل « مُدبّراً » ، كما سمى خالد بن برمك الشعراء المدّاحين الذين يقصّدونه لطلب المال منه « زوّاراً » .

ولقد رأينا ابن حزم مِراراً يَرْجِعُ في كُتبه إلى الحقّ ويَشهد على نفسه بالخطأ ، بعد أن يرى وجه الحقّ لدى خصمه أو تقصيراً منه في جانب خصمه . فمن الإنصاف لابن حزم أن نُقرّه على معاملة خصمه كما كان هو يُعامل نفسه تجاه ذلك الخصم نفسه .

المكان والزمان :

يرى ابن حزم أن الموجودات تُدرك بالحواس ، وأن تمييز بعض الموجودات المحسوسة من بعض إنما يُدرك بالمقارنة والمقابلة . غير أن ابن حزم لا يُعالج المكان هنا من الناحية الفلسفية المطلقة ، بل من الناحية الطبيعية الهندسية . ثم انه يدرك ذلك . ولقد نبّه هو نفسه على هذا صراحة لما قال ^(١) بأن المكان والزمان المعهودَيْنِ عندهم (عند المتكلمين والفلاسفة)

(١) الأرقام الواردة في هذا الفصل ترجع الى « كتاب الملل والنحل » لابن حزم ، وقد وضعت جميعها في المتن .

هما غير المكان والزمان المعهودين عنده هو (٢٥: ١ ، ٢٧) .

يقول ابن حزم : « المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه - من جهاته (كلها) أو من بعضها - وهو ينقسم قسمين : إما مكاناً يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر (القمح) أو الماء في الخابية وما أشبه ذلك ، وإما مكاناً يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حل فيه من الأجسام وما أشبه » (٢٥: ١) ، يقصد ابن حزم أنك إذا وضعت ماءً في وعاء ، فالماء يأخذ شكل الوعاء ؛ وكذلك إذا أنت ألقيت حجراً في الماء ، فإن الماء المحيط بالحجر مباشرة يأخذ شكل الحجر .

ويرى ابن حزم أن المكان 'متناه' ، إذ قد ثبت عدم الخلاء والملاء فوق الفلك ضرورة . ويقصد ابن حزم بالفلك هنا « فلك القمر » ، وهو الحد الذي ظنته الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطة فاصلاً بين الأرض التي نعيش عليها - عالم النقص والتبدل والأجسام الجزئية المادية - والملا الأعلى ، أي عالم الكمال والبقاء والجواهر المفارقة (التي لا تتصل بالمادة) . وكذلك يفهم ابن حزم بالمكان ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها (أقرأ : وموضوعها ؟) في اللغة لتكون عبارةً للتفاهم على المراد بها من أنها ساحة ، ولا بدّ للساحة من الذرع (القياس) ضرورة ... ولا بدّ من أن يكون للمكان مبدأ ونهاية » (٢٧: ١ وما بعدها ، راجع ٩٣: ٥ - ٩٥) .

ويعتقد ابن حزم أن لا خلاء في العالم ، يقصد أنه ليس ثمة مكان ليس فيه شيء ما ، وإنما هنالك ملاء ضرورة ، أي أن كل مكان في العالم مملوء بوجود محسوس أقله (عند ابن حزم) الهواء (٣٢: ١ س - ٣٣ ، راجع أيضاً ٢٧: ١ - ٢٨ ، ٧١: ٥) . ولكنني أرى من باب الانصاف لابن حزم أن أتطلب له قصداً في معالجة فلسفية المكان . يقول ابن حزم : « (فالمكان) والفلك إذن موجودان في حيز واحد معاً ، فهو إذن (أي المكان الكلّي) ليس مكاناً للفلك ، لأن المكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد . ولو

كان (الأمر) كذلك ، لكان المكان مكاناً لنفسه ، (٢٦: ١) . ويبدو بوضوح أن ابن حزم متأثر - فيما يتعلق بالمكان والخلاء والملاء - بالفلسفة الإيلية (اليونانية التي ازدهرت في جنوبي إيطاليا) ؛ قال زينون الإيلي (ت ٤٣٠ ق.م .) : « ولو كان الخلاء شيئاً لكان له حجمٌ ولاحتاج إلى خلاءٍ آخرَ يوجد فيه . ثم يحتاج هذا الخلاء الآخرُ إلى خلاءٍ جديد ... وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا مستحيل (١) » .

ويحاول ابن حزم أن يُقيم على رأيه ذلك دليلاً فيقول إنه من المُحال أن يكون في العالم خلاءٌ - يقصد مكاناً ليس فيه شيءٌ البتة - لأننا ، كما يقول ابن حزم نفسه (٣٢: ١-٣٣) ، نرى نوعين من الأجسام : نوعاً ثقيلاً يطلب السفل كالشراب والماء ثم نوعاً خفيفاً يطلب الصعود كالهواء والنار والدخان . فإذا كان ذلك كذلك ، فإن الثقيل من هذه الأجسام قد هبط إلى أسفل « المكان » ، وإن الخفيف منها قد صعد إلى أعلاه . وعلى هذا يكون « المكان » كله قد امتلأ .

وإذا نحن اتبعنا ابن حزم في تفلسفه النظريّ وغايته فيه أن يدُلّ على أن العالم مُتناهٍ وأن العالم مملوءٌ كله بالمادة وجدنا على تفلسفه النظريّ هذا مأخذين . إن العالم غيرُ متناهٍ ، أو إننا نحن لا نستطيع إدراك العالم متناهياً . ثم إن العالم يجب أن يكون فيه خلاءٌ ، لأننا نحن نمثلك دليلاً على أن هذا العالم الذي نعيش فيه متناهٍ أو غيرُ متناهٍ ، بل لأن الدليل الذي قدّمه ابن حزم لم يكن مقنعاً . وأول ما نأخذه هنا على ابن حزم أنه يتكلم على كثافة الأجسام (على الثقيل والخفيف من الأجسام) بالإضافة إلى ما نعرفه على أرضنا وفي نطاق الجاذبية على سطح أرضنا ، بينما هو يضرب مثلاً من

(١) الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ، للمؤلف ، ص ٣١ (العرب والفلسفة اليونانية ، له ، ص ٥٦) .

الأجسام الموجودة في العالم الفسيح والتي تقَع في خارج النطاق التي تعمل فيه جاذبية أرضنا .



ومعالجة ابن حزم للزمان أقرب إلى الفلسفة من معالجته للمكان . والذي جره إلى معالجة الزمان خاصة كان نزاعه مع المتكلمين وحاجته إلى الرد على الفلاسفة ... إن « الزمان » عند ابن حزم « إنما هو حركة ذي الزمان (أي الجسم الذي يخضع للحركة أو يقبل الحركة) وانتقاله من مكان إلى مكان ، أو مدة بقاءه ساكناً في مكان واحد (١ : ١٨ ، راجع ١٧) . ثم هو يحاول أن يضع تعريفه للزمان في تعبير آخر فيقول : « والزمان الممهور عندنا هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً ، أو مدة وجود العرض في الجسم ^(١) . ويعمته أن نقول : هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات ^(٢) » . بعدئذ يقول بوضوح إن هذا الزمن الذي حاول تعريفه وتقرير مدركه هو غير الزمن الممهور عند الفلاسفة (١ : ٢٥) .

والذي يدعو إلى هذا الاضطراب في تعريف الزمان عند ابن حزم هنا هو أن ابن حزم يمزج بين الزمان المطلق من جانب وقياس الزمن من جانب آخر ، نعلم ذلك من كلامه على « المدة » (على الفترة التي نلاحظها عادة

(١) الجوهر (في الفلسفة) : ما قام بنفسه (المعجم الوسيط ، ص ١٤٩) . أن عنصر الذهب هو جوهر الذهب (الثابت في طبيعته) ، أما لون الذهب (؟) وأما الشكل الذي يمكن أن يجعل لقطعة من الذهب فهو عرض متبدل ومتغير . والعرض ما قام بالجواهر ، أو ما قام بغيره (المعجم الوسيط ، ص ١٤٩ ، ٦٠٠) كاللون والشكل والمرض والصحة (في الانسان) الخ .

(٢) الحوامل والمحمولات : ما في الأشياء من الخواص الثابتة ومن الخواص المتبدلة (وذلك قريب من الجوهر والعرض) .

بين وقوع حادثين). فإذا جاز لي أن أضع تعريف ابن حزم للزمان في أسلوب أدبي قلت: 'يُقاس الزمان' بالتراخي الذي تلاحظُهُ حواسُّنا عند انتقال الجسم في المكان من نقطة إلى أخرى أو عند انتقال جسم آخر فوقه (انتقال الشمس مثلاً) من نقطة إلى أخرى . ويمكننا أن نقول أيضاً في لفظ أكثر إيجازاً : 'يُقاس' الزمان' بتقدير الفترة التي يحتاج إليها جسم ما في أثناء خضوعه للحركة أو في انتقاله من نقطة إلى نقطة في مكان ما .

ولا بدء هنا من الكلام على الزمان المطلق (على المدرك الفلسفي للزمان) حتى نُدرك - من طريق الموازنة - رأي ابن حزم في الزمان المعهود عنده . يقول ابن رشد : أن الزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة ؛ وهو معنى 'يساعدنا على تخيل الأمور يتلوا بعضها بعضاً . والزمان مقترن بالحركة . فإذا نحن تخيلنا صحراء نائية عن العمران لا بشر فيها البتة ولا حيوان ولا نبات (ولا جسم يتحرك بالحركات المألوفة في الأجسام المادية) ، جاز لنا أن نقول إن قياس الزمن هنالك معدوم . أما الزمان المطلق هنالك فموجود . ولكن لو تخيلنا الخلاء المطلق في خارج الفلك الذي يتخوينا (في خارج فلك أرضنا) - حيث لا شيء أبداً مما يخضع للحركة - فإن الزمان يكون هنالك معدوماً حتماً^(١) . وابن حزم نفسه يشير إلى أن الجسيم (بكسر الجيم : الجسم) والزمان موجودان وكلاهما لم يفارق صاحبه (١٧ : ١) ، ولكنه لا يؤمن بزمان مطلق (٢٥ : ١) .

فلماذا يدور ابن حزم في تعريف الزمان هذا الدوران ويحاول أن يؤكد قياس الزمن (مرور الوقت) ثم يحاول أن يغفل الزمان المطلق (الذي هو وعاء الأشياء كلها ، سواء كانت تلك الأشياء محسوسة كالغيم والحجارة وأفراد الحيوان أو مدركة بالعقل وطول الملاحظة كتنمو الأجسام الحية

(١) تهافت التهافت لابن رشد (بيروت ١٩٣٠ ، راجع ص ٧٤ ، ٨٩ ، ٢٧٥ الخ .

وانتقال الثمر بالنضج من اللون الأخضر مثلاً إلى اللون الأصفر أو الأحمر .

لا يُريد ابن حزم من معالجة الزمان — كما أنه لم يُرد من معالجة المكان من قبل — إثبات قضية فلسفية ، ولكنه يُريد أن يدافع عن وجهة نظره الدينية . إنه يُريد أن يقول : إن الله تعالى ليس في زمان ولا في مكان ولا له مدة أصلاً (١٨ : ١) . وهذا القول صحيح — عند ابن حزم وعندنا أيضاً — ما دام ابن حزم يؤكد التعريف الإسلامي لله ، ذلك التعريف القريب جيداً من المدرك الفلسفي للألوهية . يقول ابن حزم : « وليس هو (أي الله تعالى) جِرمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ، ولا عددًا ولا جنسًا ولا نوعًا ولا فصلًا ولا شخصًا ، ولا ساكنًا ولا متحركًا . وإنما هو تعالى حق في ذاته موجودٌ مطلقٌ بمعنى أنه معلومٌ ، لا إلهَ غيره ، ولا واحدٌ في العالمِ سِواه يُخترعُ الموجوداتِ كلها ، ولا يُشبهه شيءٌ من خلقه بوجهٍ من الوجوه » (١٨ : ١) .

والإنصاف يدعونا إلى أن نَصِفَ هذا التعريف لله بأنه تعريفٌ عاقلٌ . وهو صحيح يَصْدُقُ على أعلى مراتب التوحيد للألوهية بالمعنى الفلسفي والله بالمعنى الديني معاً . هذا التعريف — فيما قصده إليه ابن حزم — يجعلُ الله فوق الزمان والمكان وخارجاً من نطاقيهما . ولا يَبْ في أن كلَّ توحيد لله (أي تنزيه لله عن كلِّ ما يتصف به خلقه) يجعلُ الله فوق المكان والزمان . أمّا الذين ينسبون إلى الله — بزعمهم — صفات من صفات البشر ، كما جعل الإغريق (قداماء اليونان) مثلاً لإلهتهم زِفُسَ أُسرةً ومسكنًا على جبال الأولومب وأولاداً يُلاعِبهم في سهول جبل الأولومب وتزاوراً ومُصارعةً فيصرعُ أحدهما الآخرَ مرّةً أو يصرعه الآخرُ مرّةً أخرى ، فهؤلاء مضطرون إلى القبول بانطواء آلهتهم التي يتخيلونها في نطاق المكان والزمان .

والغاية العظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليل على أن الله أزليٌّ أبديٌّ دائمٌ خالد . أما الزمان فليس كذلك . وأمّا قِدَمُ الله وخلوده فلا حاجة بنا إلى الاستشهاد عليه من كتب ابن حزم أو من سواها .

والزمان نفسه عند ابن حزم مُتَنَاهَ ضرورة (١: ١٧) . غير أن ابن حزم لمَّا أجازَ أن يكون الزمان أبدياً - غير مُتَنَاهَ في المستقبل - أعلن أنه غير مُتَنَاهَ من جهة الماضي (١: ١٦-١٧) . وسبب ذلك عند ابن حزم ظاهرٌ . إن ابن حزم يقول : إنَّ الله خَلَقَ الزمان كما خَلَقَ سائر الأشياء (راجع ٥: ٧٤ س-٤٨) ، ولكنه قادرٌ ، إذا هو شاء ، على أن يُبْقِيَه إلى الأبد (١: ٢١-٢٢) .

وختلاصة ما يُريد ابن حزم أن يقوله :

إنَّ الزمان مخلوقٌ لله تعالى ومُحدَثٌ له ، أو جَدَّه بعد أن لم يكن ، كما أوجد الأشياء بعد أن لم تكن . فللزمان إذن بدءٌ كما أن للعالم كله (يحُمَلُته) بدءٌ ، وكما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بدءٌ أيضاً . ولكن الزمان - بخلاف سائر الموجودات - يُمكن أن يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك . ويُحاول ابن حزم أن يجعل ما يلي دليلاً على رأيه بقوله (٤ : ٨٥ ، راجع ٨٤) :

« فإن قال قائل : إنَّ كلَّ ما له أولٌ فله آخرٌ » ، قلنا : هذه قضيةٌ فاسدة ودَعْوَىٌ مجرَّدة ؛ وما وجَبَ هذا قطُّ ، لا بقضية عقل ولا بخبر^(١) لأن كون الموجودات لها أوائلٌ معلومٌ بالضرورة^(٢) . وهكذا نجدُ أنَّ ما وُجِدَ بعدُ^(٣) فقد حَصَرَهُ عَدَدٌ (في) زمانٍ وجودِهِ . وكلَّ ما حَصَرَهُ عددٌ فلذلك العدد أولٌ ضرورةً ، وهو قولنا : واحد . ثم يتبادى العددُ

(١) الخبر : المعرفة المروية (المقصود هنا : ما جاء في القرآن الكريم أو في الحديث الشريف) .

(٢) نحن نعلم بالضرورة أن كل موجود الآن لم يكن موجوداً من قبل ثم وجد بعد ذلك (بعد أن خلق الله العالم وخلق الزمن) . وعلى هذا يكون لكل موجود في العالم حد بدأ منه في نطاق الزمن الذي نعهده في عالمنا .

(٣) أن جميع الأشياء الموجودة الآن في عالمنا يحصرها عدد (هي معدودة ، معروف عددها) .

أبدأ فيمكن الزيادة فيه بلا نهاية. وثنائي الموجود بخلاف (يختلف من) المبدأ، لأن (الموجود من الأشياء) إذا بقي وقتاً جاز أن يبقى وقتين. وهكذا أيضاً بلا نهاية. وكل ما خرج من مدد البقاء إلى حدّ الفعل فذو نهاية بلا شك. كذلك (ما خرج من مدد البقاء إلى حد الفعل) من العدد أيضاً. و (نحن) لم نقل إن بقاء الناس في هذه الدنيا له نهاية إلا من طريق النص. ولو أخبر الله تعالى بذلك (أي ببقاء الناس في الدنيا إلى ما لا نهاية) لجاز وأمكن أن تبقى الدنيا أبداً بلا نهاية، ولكن الله تعالى قادراً على ذلك.

في هذا النص شيء من الغموض ومن التعقيد لأن عدداً من أقسامه متداخل بعضها في بعض. وسأحاول فيما يلي تجريد المدارك في نسق مألوف :

— إن كل ما له أول فله آخر (في الهندسة : كل خط محدود من أحد طرفيه محدود حتماً من الطرف الآخر — أما قول ابن حزم إن ذلك قضية فاسدة فليس صحيحاً) .

— ما وُجِدَ فقد حصره عدد (الأشياء الموجودة فعلاً في العالم محدودة معدودة — هذا صحيح) .

— ... فلذلك العدد أول ضرورة ، وهو قولنا : واحد (الفيشاغوريون هم الذين قالوا إن « الواحد » أول الأعداد. وقد تبني ابن حزم ذلك. ولكن الواحد ، في الحقيقة ليس أول الأعداد : إنه الحد بين السلسلة الإيجابية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، الخ والسلسلة السلبية : صفر ثم ١ - ، ٢ - ، ٣ - ، ٤ - ، الخ) .

— إن العدد (في السلسلة الإيجابية) تمكن الزيادة فيه بلا نهاية (٢٤١٧٥٨ + ١ ، الخ) ، هذا صحيح. ولكن العدد (في السلسلة السلبية أيضاً) تمكن الزيادة فيه بلا نهاية (-٣٥٢١٩٥٧ + ١ - الخ) .

— بخلاف المبدأ (إذا عني ابن حزم أن المدرك الفكري : العدد ،

الشجاعة ، العِلْم ، النخ ليس له مبدأ وليس له نهاية ، فقلوله هذا صحيح لأن المدارك أي معاني الأشياء ليس له مكان ولا زمان) .

— إذا جاز في الموجود أن يمرّ عليه زمن ، فمرّت عليه ساعة فيمكن أن تمرّ عليه ساعة ثانية وثالثة ورابعة النخ .

— إنَّ الزمن يمكن أن يُبقيَه اللهُ بلا نهاية لأن الله لم ينصّ على انتهاء الزمان . ولكن الناس لا يمكن أن يَبْقَوْا في الدنيا بلا نهاية لأن الله نصّ على أنهم لن يَبْقَوْا ، فقد قال الله تعالى : « كلُّ نفس ذائقة الموت » (١٨٥:٣ ، سورة آل عمران) .

بَقِيَ أن نقول إن ابن حزم يُوافق الفلاسفة في شيء هو أن جميع الأشياء التي ظهرت في العالم قد أصبحت محدودة معدودة 'متناهية' (الأشخاص الذين وُلدوا ، والأشجار التي نَبَتَتْ ، والكتب التي طُبعت) . أما الأشياء التي لم تظهر في العالم بعد (الأشخاص الذين لم يُولدوا بعد ، والأشجار التي لم تَنبِتْ بعد ، والكتب التي لم تُطبع بعد) فإنها غير محدودة وغير معدودة وغير متناهية . (راجع ٤: ٨٤ س)

الأخلاق عند ابن حزم :

الأخلاق عند ابن حزم تنبُع من الدين وتنهض من مذهبه الظاهري : طاعة الله وعصيانِه . إنَّ ما أمر الله به فهو الخير وهو الخلق وهو الحق وهو النافع ، وإنَّ ما نهى الله عنه فهو الشر وهو الفساد وهو الباطل وهو الضار .

وهذا الاتجاه موجود في جميع كتب ابن حزم في أي موضوع كانت . غير أنَّ توفّر ابن حزم على موضوع الأخلاق كان في كتابين : « في طوق الحمامة » وفي « كتاب الأخلاق والسير » . أما في كتاب « طوق الحمامة » فهناك الجانب العملي المتعلّق بسلوك الإنسان حينما تقع بينه وبين إنسان آخر (أو إنسانة أخرى) صلة من مودة . وهنا يتجلّى أثر الدين فيما يتعلّق بالحلال والحرام .

إنَّ قياس الأخلاق بالدين عند ابن حزم واضح جداً في « طوق الحمامة » ، منذُ المقدمة ، قال (ص ١٠) : « ومنها بابانِ ختمنا بهما الرسالة (أي كتاب « طوق الحمامة ») وهما بابُ الكلام في « قُبُحِ المعصية » وباب في « فضل التعفّف » ليكون خاتمةَ إيرادنا وآخرَ كلامنا « الحَضُّ على طاعةِ الله عزّ وجلّ » ، والأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر . فذلك مُفترَضٌ في كلّ مؤمن . »

وفي الفصل الأول : « الكلام على مائة الحبّ » (ما الحبّ : ما هو الحب ؟) يقول ابن حزم (ص ١) : « الحبّ ... ليس بمُنكَرٍ في الديانة ولا بمحذور في الشريعة ، إذِ القلوب بيدِ الله عزّ وجلّ . وقد أحبّ من الخلفاء المُهتدين والأئمة الراشدين كثيرٌ ... » وفي باب « طيّ السرّ » يقول ابن حزم (ص ٥٥) : « ... فبِحَسَبِ المرء المسلم أن يَعَفَّ عن محارمِ الله عزّ وجلّ (من تلك) التي يأتيتها باختياره ويُحاسبَ عليها يومَ القيامة ... » ومن ذلك ما أورده ابن حزم في باب « الواشي » ، فقد ملأ صفحتين ونصفَ صفحة من هذا الفصل بكلام يتصل بالأخلاق (ص ٨٢-٨٤) بدأه بقوله :

« ولا بُدَّ أن أُوردَ ما يُشبه ما نحن فيه ... ما في جميعِ الناسِ شرٌّ من الوُشاة ، وهم النمّامون . وإنّ النميمةَ لطَبَعٌ يَدُلُّ على نَتْنِ الأصلِ ورداءةِ الفرعِ وفسادِ الطبعِ وخُبُثِ النشأة . ولا بدَّ لصاحبه من الكذب ... الخ » .

وكذلك يبدأ ابن حزم باب « فضل التعفّف » بقوله (ص ٢٢٠) : « ومن أفضل ما يأتية الإنسان في حُبِّه التعفّف وترك ركوبِ المعصية والفاحشة ، وأن لا يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعم في دار المُقامة وأن لا يَعَصِي مولاَه المتفضل عليه والذي جعله مكاناً وأهلاً لأمره ونهيهِ وأرسل إليه رسله ... »

ومثل ذلك قوله في باب « قبحِ المعصية » . فهذان بابانِ في أربع وخمسين صفحة (ص ١٩٣ - ٢٤٦) من كتاب صفحاته مائتان وتسع وثلاثون ،

يصلحان أن يكونا بابين في كتاب مجرد في الأخلاق .



أما كتاب « الأخلاق والسير » أو « رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل » فهو كتاب لطيف (صغير الحجم) يدور كله على الأخلاق .

غير أن هذا الكتاب في حقيقته آراء متفرقة مجموعة من فلاسفة اليونان ومن أئمة الدين ومن الشعراء ومن وجوه الاختبار التي مرّ بها ابن حزم نفسه . ومع أن الكتاب مقسم فصولاً فإنه في الحقيقة « فصول » (أقوال متفرقة قصيرة) منها ما هو نصف سطر أو سطر ، ومنها ما هو أطول من ذلك . وقد يطول الفصل (أي تطول الفقرة) إلى أربعة عشر سطرًا أو نحو ذلك .

جاء في كتاب الأخلاق والسير (١) :

« ... جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز (٢) بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ... ودوّنت كل ما سبّرت (٣) من ذلك بهذا الكتاب لينفع الله تعالى به من يشاء من عباده ... وأنا راجٍ من الله تعالى أعظم الأجر لنيّتي في نفع عباده وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة عليل نفوسهم (ص ١٢) ... ولذّة المُجْتَهِد لله عزّ وجلّ باجتهاده (٤) أعظم من لذّة الآكل بأكله والشارب بشربه ... واللاعب بلّعبه والأمر بأمره ... وإنّ الحقيقة إنّما هي العمل للآخرة فقط ، لأن كلّ أمل ظفّرت به فعقباه (٥)

(١) ترجمة السيدة ندى توميش — اللجنة الدولية لترجمة الروائع — بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦١م .

(٢) واهب التمييز (الله) .

(٣) سبر : خبره ، قاس عمقه .

(٤) البازل جهده في عبادة الله .

(٥) عقباه : آخر ، نهايته .

حُزْنٌ ، إِمَّا بِذَهَابِهِ عَنْكَ وَإِمَّا بِذَهَابِكَ عَنْهُ ... إِلَّا الْعَمَلَ لِلَّهِ فَعُقْبَاهُ عَلَى
كُلِّ حَالٍ سُرُورٌ فِي عَاجِلٍ وَآجِلٍ ^(١) ... (وَغَرَضُ النَّاسِ كُلِّهِمْ) طَرْدُ
الْهَمِّ (ص ١٣) ^(٢) .

لا مُرُوءَةَ لِمَنْ لَا دِينَ لَهُ ★ العاقل لا يرى لنفسه ثمنًا إِلَّا الْجَنَّةَ ★
(ص ١٤) ومن سرَّ بقوة جسمه فَلَيْسَ يَعْلَمُ أَنَّ الْبَغْلَ وَالثَّورَ وَالْفِيلَ أَقْوَى
منه جسمًا ^(٣) ★ ومن سرَّ بحمله الْأَثْقَالَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّ الْحِمَارَ أَحْمَلُ مِنْهُ ★ ...
فَأَيُّ فَخْرٍ وَأَيُّ سُرُورٍ فِيمَا تَكُونُ فِيهِ هَذِهِ الْبَهَائِمُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَيْهِ ★ رَأَيْتُ أَكْثَرَ
النَّاسِ يَتَعَجَّلُونَ الشَّقَاءَ وَالْهَمَّ وَالتَّعَبَ لِنَفْسِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَيَحْتَقِيبُونَ ^(٤) عَظِيمَ
الْإِثْمِ الْمَوْجِبِ (ص ١٩) لِلنَّارِ فِي الْآخِرَةِ بِمَا لَا يَحْظَوْنَ ^(٥) معه بِنَفْعٍ أَصْلًا
مِنْ نِيَّاتٍ خَبِيثَةٍ يَضْبُونَ ^(٦) عَلَيْهَا مِنْ تَمَنِّيِ الْغَلَامِ الْمُهِلِكَ لِلنَّاسِ وَلِلصِّغَارِ
وَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ ، وَتَمَنِّيَ أَشَدَّ الْبَلَاءِ لِمَنْ يَكْرَهُونَهُ . وَلَقَدْ عَلِمُوا أَنَّ تِلْكَ
النِّيَّاتِ الْفَاسِدَةِ لَا تُعَجَّلُ لَهُمْ شَيْئًا مِمَّا يَتَمَنَّوْنَ ★ (ص ٢٠) ... أَجَلُ
الْعُلُومِ مَا قَرَّبَكَ مِنْ خَالِقِكَ وَمَا أَعَانَكَ عَلَى الْوُصُولِ إِلَى رِضَاكَ ★ انْظُرْ فِي
الْمَالِ وَالْحَالِ وَالصِّحَّةِ إِلَى مَنْ دُونَكَ ، وَانْظُرْ فِي الدِّينِ وَالْعِلْمِ وَالْفَضَائِلِ إِلَى
مَنْ فَوْقَكَ ★ إِيَّاكَ أَنْ تَسْرَّ غَيْرَكَ بِمَا تَسُوءُ بِهِ نَفْسَكَ فِيمَا لَمْ تُتَوَجَّبْ عَلَيْهِ
شَرِيعَةً أَوْ فَضِيلَةً ★ غَاظَنِي أَهْلُ الْجَهْلِ مَرَّتَيْنِ مِنْ عُمَرَى : إِحْدَاهُمَا بِكَلَامِهِمْ

(١) فِي عَاجِلِ (فِي الدُّنْيَا) وَآجِلِ (فِي الْآخِرَةِ) .

(٢) فِي الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ أَنَّ السَّعَادَةَ تَكُونُ بِجَلْبِ اللَّذَّةِ وَدَفْعِ الْإِلْمِ .

(٣) أَنَبُ أَكْنُوفَانِسِ الْيُونَانِيِّ (٥٨٠ — ٤٨٠ قَبْلَ الْمِيلَادِ) الْعَامَّةُ لاهْتِمَائِهِمْ

بِإِبْطَالِ الرِّيَاضَةِ ثُمَّ قَالَ : « وَمَا الْخَيْرُ فِي أَنْ يَجْهَدَ الْإِنْسَانُ لِرَفْعِ حِمْلٍ

ثَقِيلٍ بَيْنَمَا الْبَغْلُ يَحْمِلُ أَكْثَرَ مِنْهُ ؟ وَأَيُّ جَدْوَى فِي أَنْ يَتَمَرَّسَ الْإِنْسَانُ

بِصِرَاعِ النَّاسِ بَيْنَمَا الثَّورُ الضَّعِيفُ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَغْلِبَ أَقْوَى الْإِنْسَانِ ؟

(٤) احْتَقَبَ : حَمَلَ فِي حَقِيبَةٍ (ارْتَكَبَ ذَنْبًا) .

(٥) حَظِي : نَالَ .

(٦) ضَبَّ : أَخْفَى ، كَتَمَ .

فَمَا لَا يُخَسِّنُونَهُ أَيَّامَ جَهَنَّمِ ، وَالثَّانِيَةِ بِسُكُوتِهِمْ عَنْ الْكَلَامِ بِحَضْرَتِي أَيَّامَ عِلْمِي ^(١) . فَهُمْ أَبَدًا سَاكِتُونَ عَمَّا يَنْفَعُهُمْ نَاطِقُونَ فَمَا يَضُرُّهُمْ * (ص ٢٣)
الْأَمْنُ وَالصِّحَّةُ وَالغِنَى لَا يَعْرِفُ حَقَّهَا إِلَّا مَنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهَا * مَا رَأَيْنَا شَيْئًا فَسَدَ فَعَادَ إِلَى صِحَّتِهِ إِلَّا بَعْدَ لَيْلٍ - أَيْ بَعْدَ شِدَّةٍ - ، فَكَيْفَ بِدِمَاغٍ يَتَوَالَى عَلَيْهِ فَسَادُ السُّكْرِ كُلِّ لَيْلَةٍ . وَإِنَّ عَقْلًا زَيْتَنَ لِصَاحِبِهِ تَعْجِيلَ إِفْسَادِهِ لِمَعْقُلٍ يَنْبَغِي أَنْ يُتَّهَمَ ^(٢) * كَثْرَةُ وَقُوعِ الْعَيْنِ عَلَى الشَّخْصِ يُسَهِّلُ أَمْرَهُ وَيُهَوِّنُهُ ^(٣) * (ص ٢٧) .

(١) أَيَّامَ عِلْمِي : أَيَّامَ اصْبَحْتَ عَالِمًا .

(٢) ... يَتَّهَمُ (بِالْجُنُونِ) .

(٣) قَالَ ابْنُ الْمَقْفَعِ فِي كِتَابِ كَلِيلَةِ وَدَمْنَةٍ : أَجْرُ النَّاسِ عَلَى الْإِسْدِ أَكْثَرُ لَهُمْ رُؤْيَا .

ابن حزم العالم

الحكمة - أو الفلسفة ، كما سماها اليونانيون - هي التأمل في وجوه الحياة : ما ظهر منها (في الحياة الاجتماعية والحياة الطبيعية) وما بطن (في الحياة العقلية وفي المدارك الغيبية أو ما يقع وراء الحس) . فبهذا المعنى تكون الحكمة هي التفكير النظري في الأمور . ومن أجل ذلك كانت وجوه التفكير كلها (في الرياضيات والطبيعات : في الهندسة والجغرافية والطب وغيرها) منطوية في اسم « الحكمة » .

ثم استقل العلم عن الحكمة أو الفلسفة .

فالعلم أصبح تطبيق التفكير النظري على وجوه الحياة المحسوسة (بالحواس الخمس) والمُدركة (بالعقل) للاستفادة منها في حياة الإنسان العملية .

والفرق بين الإدراك الحسي ، هنا ، والإدراك العقلي أن الإدراك الحسي يكون عادةً بحاسةٍ حاسةٍ (باللمس وحده أو بالنظر وحده ، الخ) . أما الإدراك العقلي فيكون بجميع الحواس الخمس معاً أو قريباً من ذلك . ولقد كان العلماء قد اخترعوا لذلك حاسةً سموها « الحاسة السادسة » .

ولابن حزم الكبير براعة ظاهرة في العلم الطبيعي كما كانت له براعة

ظاهرة في الفكر النظري ، مما رأينا في نظريّة المعرفة عنده وفي رأيه في المكان والزمان .

في علم العدد :

علم العدد ينظر في النسب بين الأعداد كأن يكون بعضها شفعاً يُقسم على اثنين بلا باقي أو أن يكون وترأ^(١) لا يقسم على اثنين بلا باقي . وقد تكون نسبة عدد إلى عدد آخر نسبة النصف : ٢ : ٤ أو ٥ : ١٠ أو ١٤ : ٢٨ الخ أو نسبة الثلث : ٣ : ٩ ، ٤ : ١٢ ، ١٣ : ٣٩ أو نسبة الخمس أو نسبة العشر

٦	٧	٢
١	٥	٩
٨	٣	٤

السخ . ومن علم العدد جدّ وُلّ الضرب والمربعات السّحرية وأشهرها المربع الثلاثي الخانات في كل جانب^(٢) .

ولا يقتصر علم العدد على الحساب بالأعداد الجارية في الأرقام العشرة : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ... ، ٨ ، ٩ ، ٠ (صفر) ، بل يتعدّى الحساب إلى الهندسة ما دامت الخطوط والسطوح في الهندسة تخضع للنسب العددية أيضاً ، فبعض الخطوط ضعف بعضها الآخر أو نصف بعضها الآخر أو ثلاثة أضعافه .

هذا العلم فيثاغوريّ النشأة بدأه فيثاغوراس (ت ٥٠٣ قبل الميلاد) ثم

(١) الشفع : العدد الزوج — ٢ ، ٤ ، ٦ ، ... ، ٢٨ ، ٩١٦ الخ . والوتر (بالفتح أو الكسر) : العدد الفرد — ٣ ، ٥ ، ٧ ، ... ، ٣٥ ، ٦١١ الخ .

(٢) يشترط في هذا المربع ان يكون العدد « ٥ » في الوسط ثم تجعل الاعداد الاشفاع في الزوايا : الثمانية في مقابل الاثنين والستة في مقابل الاربعة . وتفرق الاعداد الاوتار في بقية الخانات فيكون مجموع كل صف منها طولا وعرضا وتوتيرا « ١٥ » . ولهذا المربع ولامثاله مما هو اكبر منها قواعد ولكن ليس هذا الكتاب محلا لها .

توسّع فيه فيما بعد آله (أي تلاميذه وأتباعه) . وللرقم « واحد » عند الفيشاغوريين مكانةٌ خاصة . إنَّ الواحد عندهم « عادٌ » نَعْدٌ به الأشياء ، ولكنه ليس « عدداً » نستطيع أن نَعُدَّه بشيءٍ آخر . والعدد عندهم « وَحْدَةٌ » كاملة غير قابلة للقسمة . وغاية الفيشاغوريين من هذا القول أن يقيسوا الألوهيةَ الواحدةَ على العددِ « واحدٍ » . إنَّ جميعَ الأعدادِ تأتي من الواحد ، والواحدُ مخالف لها كلّها . وكذلك الله « واحد » جاءت منه جميعُ المخلوقات ، ولكنه مخالف لها كلّها .

لقد تبنتى ابن حزم هذا الرأي فقال (التقريب ٥٢) :

« إنَّ الواحدَ ليسَ عدداً ، لأنَّ العددَ هو ما وُجِدَ عددٌ آخرُ مساوٍ له . وليس للواحدِ عددٌ يساويه لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً (يَقْصِدُ ابن حزم : لم يبقَ وَحْدَةٌ) ، بل هو كُتَيْبٌ (جُزْءٌ من وَحْدَةٍ) ... وبهذا وَجَبَ أن الواحدَ الحقُّ إنما هو الخالقُ المبتدئُ لجميعِ الخلقِ ، وإنه (أي الله) ليس عدداً ولا معدوداً . والخلقُ كلُّه معدود » .

وفي مبادئ الهندسة التي تتصل بعلم العدد يذهب ابن حزم مذهب الفيشاغوريين ، فقد قال (التقريب ٤٧) : « الخطُّ هو مُتَناهِي كلِّ سطحٍ وانقطاعه ^(١) ... ومُنْتَهَى كلِّ جانبٍ من جوانبه (جوانبِ السطح) خطٌّ ... ونهايته (نهاية الخطِّ) هي النقطة . ولا يقع على النقطة عددٌ ولا مِسَاحة ولا ذَرْعٌ ^(٢) لأنها ليست شيئاً أصلاً ، وإنما هي (أي اللفظ «نقطة») اسمٌ عُبْرٌ به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجِسْمِ فقط . فالخط المذكور له أيضاً مِسَاحة وهي مَذْرُوعَةٌ (مَقْيَسَةٌ) معدودة ^(٣) .

(١) انقطاع السطح : انتهاؤه ، حرفه .

(٢) الذرع : القياس .

(٣) راجع الحاشية التي تلي التالية .

ثم إن ابن حزم قدّم لنا مثلاً واضحاً من الناحية العملية لما قال (التقريب ٤٧) : « ... وأمثل ذلك بمثال ليكون زائداً في البيان فأقول : إن السكتين جبرم^١ ، ومُنْتَهَى جَانِبِيهِ (وجهيه) سطح^٢ (في الواقع : سطحان) . ومتناهي (حَدٌّ) كل جانب من جوانبه (جانبيه) خط . فمن أول طرفه (طَرَفِ السكتين) الحادّ خط . وكذلك ما أخذ من تناهي سطحه مع حرف قفاه فهو خط . ونهايته هو النقطة . ولا يقع على النقطة عدد ولا مساحة ولا ذرع لأنها ليست شيئاً أصلاً^(١) ، وإنما هو اسم يُعبر به عن الانقطاع والتناهي وعدم تمادي ذلك الجبرم فقط » .

ثم يتابع ابن حزم الكلام فيقول :

فالخط المذكور^(٢) له أيضاً مساحة وهي مَذْرُوعَة (مَقْيَسَة) معدودة . وهذا أيضاً وَجْه من وجوه العدد على الجبرم (الجسم) .

في هذا النص تناقض واضح ، ولكن هذا التناقض يمكن أن ينتفي إذا نحن قَبَلْنَا أن يكون هنالك كلمات ساقطة من هذا النص (في النسخة المطبوعة أو في النسخة المخطوطة) ، وإلا فليس من المعقول أن يُورد ابن حزم الكلام على الخط صحيحاً - كما ورد عند الفيشاغوريين - مع التمثيل الدقيق عليه ثم يقول بعد بضعة أسطر : « فالخط المذكور له أيضاً مساحة وهي مَذْرُوعَة (مَقْيَسَة) معدودة » .

المتناهي وغير المتناهي :

ووقف ابن حزم يتساءل عن هذا العالم الذي يحيط بنا : أمتناه هو أم غير

(١) النقطة في الهندسة : محل تقاطع خطين (لا طول لها ولا عرض ولا عمق) ، وهي مبدأ للخط ومُنْتَهَى له .

(٢) الخط له طول وليس له عرض ولا عمق . ويبدو أن ابن حزم يعني بـ « الخط المذكور » الخط المادي الذي هو هنا حد السكين (؟) .

متناه ؟ وجوابه على ذلك : إن العالم 'متناه' (له حدود) 'محدث' (كان بعد أن لم يكن) مخلوق (خلقه الله في مدى معلوم من الزمن) لما أراد الله (راجع التقريب ، ص ١٢٨ وما بعدها) ، ذلك لأن العالم ذو أجزاء معدودة ، وكل ما كان عند ابن حزم - وعندنا أيضاً - ذا أجزاء معدودة ، فهو 'متناه' ، وبالتالي 'محدث' .

ومن العلم الصحيح في هذا الباب (في المتناهي وغير المتناهي) رأي ابن حزم في أن الأشياء قد تتكاثر أحياناً على غير قياس فيستحيل حينئذ على أحدنا أن يحيط بها وأن يدخلها في باب من أبواب الإحصاء فيقبل حينئذ أن يسميها « غير متناهية » .

وابن حزم مصيب جداً في التفريق بين المتناهي وغير المتناهي . إن كل ما خرج إلى الوجود (الأشجار التي نبتت في الأرض والأشخاص الذين ولدوا على هذه الأرض والأبنية التي بناها الناس في أطراف هذه الأرض والأثواب التي خاطوها والسيوف التي صنعوها) متناه حتماً (وإن كان أحياناً من الكثرة بحيث لا نستطيع نحن له عدداً) . أما الأشياء التي لم توجد بعد (البشر الذين لم يولدوا بعد ، والأشجار التي لم تنبت بعد ، والسيوف التي لم تصنع بعد) فهذه غير متناهية (لأنها لم توجد حتى نستطيع لها عدداً) .

والتشعب أو التفرع ، عند ابن حزم ، سبب للكثرة التي تؤدي بالموجودات إلى اللاتناهي في العدد (راجع التقريب ٣٠ - ٣٢) : إن آدم (التقريب ٣١ ، السطر العاشر) كان محدوداً (واحداً) ، أما الناس الذين يمكن أن يولدوا من هذا المحدود أو الواحد فإنهم بلا نهاية . لقد كان ابن حزم واضحاً فيما قال من ذلك : إن الذين ولدوا من آدم - منذ كان آدم إلى اليوم - كانوا كثيراً جداً ، ولكنهم محدودون معدودون . أما الذين يمكن أن يولدوا منذ اليوم فإنهم سيكونون كثيراً أيضاً ، ولكنهم الآن غير معدودين ، وبالتالي غير محدودين .

الحركةُ يمثلها متحركٌ :

ويُصيب ابن حزم حينما يربطُ الحركةَ بالأجسام . إننا لا نستطيعُ أن نتخيلَ الحركةَ مجردةً مطلقةً . ولسنا نستطيعُ أن ندرِكَ الحركةَ إلاَّ إذا كان هنالك جسمٌ يتحركُ بها . وقد قال ابن حزم (الملل والنحل ٥: ٥٥ س) : « إنما يوجد متحركٌ وساكن » (ولا توجد حركة ولا يوجد سكون) .

في الفلك والجغرافية :

يرُدُّ ابن حزم قولَ القدماء من أن النجوم نفوساً وأنها تستعقلُ وأنها مُطلعة على الغيب وأن لها تأثيراً على البشر . فهو يرى أن النجوم أجسام مادية مهيئة لا نفس لها ولا عقل ، ولا تستعرفُ الغيب ولا تؤثر في أحوال البشر إلاَّ إذا هم قصدوا تأثيرها الطبيعي كتأثير الشمس في بعث النشاط في أجسامنا (من طريق حرارتها) وفي نموّ النبات وفي المدّ والجزر وأشباه ذلك . وقد قال ابن حزم في ذلك كله (الملل والنحل ٥: ٣٥-٣٩) :

« زعم قومٌ أن الفلك^(١) والنجوم تستعقلُ ، وأنها ترى وتسمع و (لكن) لا تذوق ولا تشم . وهذه دعوى بلا برهان ... وصحّة الحكم أن النجوم لا تعقل أصلاً هو أن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الجسد المدبّر الذي لا اختيار له . وليس لها تأثير في أعمالنا ، ولا لها عقلٌ تدبّرنا به ، ولا تدلُّ على الحوادث المقبلة ؛ إلاَّ إذا كان المقصود أنها تدبّرنا تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا - نحو أثرها في المدّ والجزر - وكتأثير الشمس في عكس الحرّ وتصفيد الرطوبات (التبخر) .

(١) الفلك هنا هو مجموع الاجرام السماوية (التي ترى من ارضنا) . والفلك أيضا هو مدار كل كوكب (وكل نجم) حول الارض في الاعتقاد القديم أو حول الشمس أو حول مركز خاص به ، في العلم الحديث .

وَمِمَّا عَرَفَهُ ابْنُ حَزْمٍ مِنْ حَقَائِقِ عِلْمِ الْفَلَكَ اخْتِلَافُ سُرْعَةِ الْكَوَاكِبِ فِي دَوْرَانِهَا . فَقَدْ قَالَ إِنَّ زُحْلَ يَدُورُ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ ثَلَاثِينَ سَنَةً (المَلَل والنَّحْل ٥ : ٤٤) ، يَقْصِدُ ابْنُ حَزْمٍ أَنْ يَقُولَ حَوْلَ الْأَرْضِ (والصَّحِيحُ فِي عِلْمِ الْفَلَكَ الْيَوْمَ أَنَّ الْكَوَاكِبَ زُحْلَ يَدُورُ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ تِسْعٍ وَعَشْرِينَ سَنَةً حَوْلَ الشَّمْسِ) .

وَيُنْكِرُ ابْنُ حَزْمٍ قَوْلَ مَنْ يَقُولُ إِنَّ الشَّمْسَ تَسْفِرُ فِي عَيْنٍ مِنَ الْعَيُونِ أَوْ فِي بَحْرِ مِنَ الْبَحَارِ فِي أَرْضِنَا ، « وَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَجَرْمُ (جِسْمُ ، حَجْمُ) الشَّمْسِ أَكْبَرُ مِنْ جَرْمِ الْأَرْضِ ؟ » (المَلَل والنَّحْل ٢ : ١٠١) . وَابْنُ حَزْمٍ يَقُولُ (المَلَل والنَّحْل ٢ : ٩٧) : « إِنَّ الْبَرَاهِينَ قَدْ صَحَّتْ عَلَى أَنَّ الْأَرْضَ كُرَوِيَّةٌ ، وَالْعَامَّةُ تَقُولُ غَيْرَ ذَلِكَ ... وَالْبَرَهَانُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الشَّمْسَ تَكُونُ فِي كُلِّ وَقْتٍ عَمُودِيَّةً عَلَى بُقْعَةٍ مَعِينَةٍ مِنَ الْأَرْضِ (٢ : ٩٨) .

وَلَمْ يَعْرِفْ ابْنُ حَزْمٍ طَبِيعَةَ الشُّهُبِ أَوْ النِّيَازِكِ وَلَا سَبَبَ اشْتِدَادِ الْحَرِّ وَلَا سَبَبَ حُدُوثِ الصَّوَاعِقِ . وَلَكِنَّهُ كَانَ يَظُنُّ أَنَّ الشُّهُبَ نَارٌ تَتَكَوَّنُ كَبُ (تَصْبَحُ كَوَاكِبَ) وَأَنَّهَا تَشْتَعِلُ وَتَنْطَفِئُ . فَهَلْ عَنِ ابْنِ حَزْمٍ أَنَّ النُّجُومَ تَتَلَاشَى إِذَا تَنَاهَى صَدُورُ النُّورِ مِنْهَا ، وَأَنَّ هَذَا النُّورَ (أَوْ الطَّاقَةَ الْحَرَارِيَّةَ) يَعُودُ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَكُونُ نَجْمًا جَدِيدًا . لَا أَظُنُّ أَنَّهُ كَانَ يُدْرِكُ مَا يُقَالُ فِي عِلْمِ الْفَلَكَ الْحَدِيثَ مِنْ أَنَّ الْمَادَّةَ تَتَحَوَّلُ طَاقَةً (قُوَّةً مِنَ الْإِشْعَاعِ وَالْحَرَارَةِ) وَأَنَّ الطَّاقَةَ تَعُودُ فَتَصْبَحُ مَادَّةً (نَجْمًا جَدِيدَةً) .

وَكَذَلِكَ يُنْكِرُ ابْنُ حَزْمٍ أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ عَارِفًا بِمَقْدَارِ عُمُرِ الْأَرْضِ . يَقُولُ ابْنُ حَزْمٍ (رَاجِعِ التَّقْرِيبَ ١٤١ وَالْمَلَل والنَّحْل ٢ : ١٠٥ - ١٠٦) : « يَذْكُرُ أَهْلُ الْمَلِكِ الْمُخَالَفَةَ لَنَا (الْمَجُوسُ وَالْيَهُودُ وَالنَّصَارَى) أَنَّ الدُّنْيَا مِنْذُ حَدَثَتْ سَبْعَةُ آلَافِ سَنَةٍ . وَقَالَ آخَرُونَ : خَمْسَةُ آلَافِ سَنَةٍ . وَقَالَ آخَرُونَ : سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ . وَقَالَ آخَرُونَ : أَرْبَعُمِائَةِ أَلْفِ سَنَةٍ . وَقُلْنَا نَحْنُ (الْمُسْلِمِينَ) : لَا أَحَدٌ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ . وَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عُمُرُ الْأَرْضِ أضعَافَ

أضعافٍ (مكررة مرتين) هذه الأعداد كلها :

$$٧٠٠٠ + ٥٠٠٠ + ٦٠٠٠ + ٤٠٠٠٠ \times ب س ،$$

وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك ... » ثم زاد ذلك شرحاً فقال : « إن اليهود يقولون : للدنيا أربعة آلاف سنةٍ ونيّفٌ ؛ والنصارى يقولون : خمسة آلاف سنة . وأما نحن فلا نقطعُ على عددٍ معروفٍ عندنا . »

وله الملاحظة المشرقة التالية أوردُها هنا (الملل والنحل ١ : ١١٨ - ١١٩ ، راجع ٥ : ١٣٠) بلا مقدّمةٍ ولا شرحٍ ولا تعليق . قال ابن حزم :

« وفي التوراة التي بأيدي اليهود ، نهرٌ يخرجُ من عدنٍ (جنةٍ عدن) فيسقي الجنانَ ، ومن ثمّ يفترق (في أرضنا) فيصيرُ أربعةَ رؤوسٍ أسمٌ أحدها النيلُ ... واسم الثاني جيّحانٌ وهو محيطٌ بجميع بلاد الحبشة ، واسم الثالث الدجلةُ وهو السائرُ شرقَ الموصلِ ، واسم الرابع الفُرات ... وفي هذا الكلام من الكذبِ وُجوهٌ فاحشة ... وكلُّ من له أدنى معرفة بالهيئة (علم الفلك) وبمناسبة (موقع ؟) الرُّبّع المعمور من الأرض الذي هو سماك^(١) الأرض أو من مشى إلى مِصرَ والشام والموصل يدري أنّ ... مخرجَ النيل من عينٍ (في) الجنوب من خارج المعمور^(٢) ... وأنّ مخرجَ دجلةٍ والفرات وجيّحانٍ من الشمال . فأما جيّحان فيخرج من بلاد الروم^(٣) »

(١) سماك (؟) . المفروض أنها شمال (بفتح الشين) : النصف الشمالي من الأرض (شمال خط الاستواء) .

(٢) الجنوب (بفتح الجيم) : جنوب خط الاستواء . وقد كان هذا النصف الجنوبي من الأرض مجهولاً عند الجغرافيين القدماء ، ولذلك اطلقوا على القسم الشمالي وحده لفظ « المعمور » (المسكون من الأرض) .

(٣) بلاد الروم : آسية الصغرى .

ويُثَرَّ بين المَصِيصَة وربَضَها المُسَمَّى كَفَرِينَا ^(١) حتَّى يَصُوبَ في البَحر
الشامي ... وأما دِجَلَةُ فمُخْرِجُها من أَعين قُرب خِلَاطٍ من عَمَلِ
أرمينية بقُرب آمِدَ من ديارِ بَكرٍ ... وأما الفَرات فمُخْرِجُها من بلاد
الروم ... »

الطَبِيعِيَّاتُ :

ولابن حزم في الطَبِيعِيَّاتِ (في الفيزياء وعلم الحياة خاصة) ملاحظاتٌ
بعضُها خطأ وبعضُها صواب واضح . أما فيما يتعلق بالفيزياء فله في المناظر
(البصريَّات) أشياء تأخذ من علمِ الطبيعة ومن علمِ النفس في وقتٍ معاً ،
وذلك حينما يتكلَّم مثلًا على تقصيرِ الحواسِّ (خِداعِ الحواسِّ) وتصحيحِ
ذلك بالعقل .

يذكر ابن حزم أن البصرَ (الرؤية) يكون بالشُعاعِ (بخروج نورٍ من
العَيْنين يحيط بالجسم المُبْصَر - بضمِّ الميم وفتح الصاد) ، وهذا خطأ . ولكنَّ
ابن حزم يَضْرِبُ أحياناً أمثلةً أو يأتي بشروح تدلُّ كلُّها على أن البصرَ
يكون بالورود (بانعكاسِ شَبَحٍ عن الجسمِ المُبْصَر - بضمِّ الميم وفتح الصاد -
إلى العين) ، وهذا صحيح .

فمن تلك الأمثلةِ والشروحِ رؤيةُ الإشارةِ باليد ونحوها والتمييز بين الألوان
المختلفة والأشكال المختلفة وقولُه إن الأجسامَ إذا كانت في الظلام فإنها لا تُرى
(التقريب ٥٦) . وكذلك يقول ابن حزم إنَّ الهواءَ لا يُرى إذ لا لونَ له ،
والعين لا تَرى إلَّا ما له لون . والسواد عنده لا يُرى ، لأن السواد ليسَ
لوناً (الملل والنحل ٥ : ١٣٧ ، التقريب ص ٤٥) . ويزيد ابن حزم قولَه هذا
وضوحاً حين يقول (التقريب ص ٢٦ ، ٦٤) :

« و (نحن) إنما نرى الألوان . فإذا عُدِمَ اللون لم نَرَ شيئاً ، كالهواء ، وهو

(١) الرَبَضُ (بفتح ففتح) : الضاحية . كَفَرِينَا ...

غير مرئي ، لأنه لا لون له . » . و (هذا) الهواء جِرْم (جسم) من الأجرام ...
إلا أنه لما لم يكن ملوناً لم تقع عليه حاسة البصر فلم يُرَ . » .

ويقول ابن حزم إن الإنسان لا يتبين ببصره حقيقة جسم ما إذا كان ذلك الجسم بعيداً عنه . ولكن عقل الإنسان يدل الإنسان ، في كثير من الأحيان ، على حقيقة ذلك الجسم . وكذلك إذا رأى إنسان جسماً ضخماً صلباً على بعد كبير يسقط فإنه لا يسمع لسقوط هذا الجسم صوتاً بأذنيه ، ولكن عقل الإنسان يدل الإنسان على أن لسقوط ذلك الجسم صوتاً على نسبة حجمه وصلابته . ومثل ذلك قاله ابن حزم على الرائحة القليلة والرائحة الكثيرة وتأثيرهما المختلف في الأنف . وكلامه على الحركة يشبه ذلك أيضاً .

والحركة عند ابن حزم أنواع منها ما هو مكاني ، ومنها ما هو زمني .

ففي الحركة المكانية يتكلم ابن حزم على حركة الأجرام السماوية ، فهو يقول مثلاً :

« ... وكذلك العين لا تستبين حركة الشمس أصلاً ، حتى إذا بقيت (استمرت الشمس في حركتها غير المموحة بالعين) مدة لاحت (للعين) حركتها يقيناً (وذلك) بأن تراها في كبد السماء بعد أن (كنت قد رأيتها) في أفق المشرق . » .

هذا المثل البارع الذي جاء به ابن حزم قد استخدمه الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١ م) فيما بعد في نظرية المعرفة واستدل به على خداع البصر وعلى صواب النظر العقلي .

ومن الحركة الزمانية ملاحظة نمو الأشياء بالتدرج نمواً بطيئاً جداً . يقول ابن حزم :

وكذلك « نماء الأجسام من الحيوان والنبات فإنك لا تستبين نموه ، على أنه بين يديك ونصب عينيك ، حتى إذا مضت مدة رأيت النماء بعينيك

ظاهراً وعَلِمْتُ نِسْبَةَ زيادته على (فوق) ما كان . والعقل يشهد أن لكل ساعة حظاً من نمو ذلك الشجر لم تتبَيَّنْهُ (من قبل) ببَصْرِكَ .
ولابن حزم في الصوت أقوال صحيحة . إنه يقول (التقريب ص ٤ ، راجع ٥) :

« والبيان (الفهم من الكلام والإدراك والمعرفة) يكون بالإيقاع (اتفاق الأصوات) وبانتقاله إلى الأذن عَبْرَ الهواء » . ثم يقول : « وهو (أي الصوت) يقطعُ الأماكنَ في مُدَدٍ متفاوتة على قَدَرِ البُعدِ والقُربِ وقوَّةِ القرعِ وضعفه . فلذلك صار بين أول القرع الذي هو عنصَرُ الصوت و (بين) سماع السامع له مُدَّة . وإنا (نحن) نَسْتَبِينُ ذلك إذا كان المَصَوِّتُ منك على بعدٍ (كبيرٍ) جَدًّا ، فحينئذ يصح أن (يكون) له مدَّة كالذي يُشاهد من ضربِ القَصَّار^(١) الأرضَ بالشوب فنراه حين يقلعه بلا زَمَن ، ثم يُقيمه^(٢) حيناً ، وحينئذ يتأدَّى إلينا الصوت . وهكذا القول في الرعودِ الحادثة مع البروق ، فإن البرقَ يُرى أولاً حين حدوثه في الجوّ بلا مُهلة^(٣) ، ثم يُقيم حينئذ حيناً ثم يُسمع الرعد » .

.....

وفي علم الحياة يتكلم ابن حزم (التقريب ٢٨-٢٩ ، الملل والنحل ٥ : ١٤٠-١٤٢) على التوالد (من أبوين منظورين مشاهدين : كالبشر والطيور) وعلى التولد (الاعتقاد بأن كائنات حية تُوجد من غير نسل من مثليها) . يقسم ابن حزم الأحياء ثلاثة أقسام :

● متوالداً (بعضه من بعض) ، غير متولّد (من تلقاء نفسه) كالبشر والوحوش والطيور .

(١) القصار : الذي يقصر (بضم الصاد) الشياح : يبيضها بالغسل ويخفف لونها قبل ان يصبغها .

(٢) يقلعه (يرفعه بعد ان يضرب به الارض) . يقيه مدة مرفوعاً .

(٣) في هذا النص لا يذكر ابن حزم ان النور محتاج الى زمن لقطع المسافات .

● متولِّداً (يُوجَد تِلْقَائِيًّا بلا أَبَوَيْنِ من جنسه) - راجع النصّ

المُسْتَشْهَد به فيما بعد .

● متولِّداً ومتوالداً معاً .

يقول ابن حزم :

« فأما المتولِّدُ المتوالِدُ (معاً) فـ (مثل) بنات وردان^(١) ، فإنها تتوالِدُ ، وقد رأيناها تتسافِدُ^(٢) ؛ وكالجُعْلان^(٣) فإنها تتولِّدُ وقد رأيناها تتسافِدُ . وكثيرٌ من الحيوان المتولِّدِ في النبات ... قد رأيناها يتسافِدُ . ومِثْلُ القُمَّلِ فإننا قد شاهدناه يخرجُ من تحتِ الجلدِ عِيَانًا ويحدثُ في الرؤوسِ ، وقد يتوالِدُ . وقد نجدُ بعضَه - بعضَ القُمَّلِ - إذا قُطِعَ مملوءاً بالبَيْضِ^(٤) .

« وأما المتولِّدُ الذي لا يتوالِدُ فالحيوان المتولِّدُ في أصولِ أشجار العيينِ وأصولِ شعر الشاربِ واللحية والصدر والعانة^(٥) وهو ذو أرجلٍ كثيرة (ولكن) لا يُفارقُ موضعه . وما عَلِمْنَاهُ يتوالِدُ أصلاً ؛ ومِثْلُ الصفار^(٦) المتولِّدِ في البطنِ و (مثل) شحمة الأرض^(٧) . وكلّ هذا لا نعلمه يتوالِدُ البتّة . وقد شاهدنا صفادعَ صِغاراً تتولِّدُ من ليلتها فتصبحُ مناقع المياه منها مملوءة ... و (هنالك) حيواناتٌ كثيرةٌ منها السوس المتولِّدُ في الباقلا^(٨) والدود

(١) بنات وردان : دوبيات صغيرة حمراء اللون .

(٢) تتسافد : تتناكح ، تتزاوج .

(٣) الجعل (بضم ففتح) : دويبة سوداء اللون كريهة الرائحة أكبر من بنت وردان .

(٤) إذا شققنا القملة (جمعها قمل يسكون الميم فيهما) دويبة تكون في الرأس عادة (ولونها اسمر) ، وقد تكون في الثياب (ويكون لونها أبيض) وجدنا فيها بيضا إذا كانت أنثى .

(٥) العانة : الشعر النابت في أسفل البطن حول أعضاء التناسل .

(٦) الصفار (بضم الصاد) : دود البطن .

(٧) شحمة الأرض : الكمأة (فطر يكون في باطن الأرض في الشتاء يشبه البطاطا في شكله) ودود أبيض .

(٨) الباقلا : الفول .

المتولد في الجراحات وفي الحمص والبَلَط وفي التفاح وبين الحشيش (العُشب) . . . ومنها الضفادع والحجارب ^(١) ، فقد صحّ عندنا يقيناً لا مجال للشكّ فيه أنها تتولد في مناقع الماء دُوَيْبَاتٌ صغارٌ مُلَسٌّ شديدة السواد ذوات أذنان تمشي عندنا . ثم صحّ عندنا كذلك أنها تكبر فتقطع أذنانها وتبدل ألوانها وتستحيل أشكالها ^(٢) وتعظم فتصير ضفادع ثم تزيد كِبَرًا واستحالة ألوان فتصير حجارب . وقد رأيتها في جميع تنقلها (انتقالها من طورٍ إلى طور) كما وصفنا . وقد عرض لنا في مناقع المياه خطوط ظاهرة قيل لنا إنها بيض الضفادع .

« وأما الذباب فقد شاهدناها عياناً تتناكح والأنثى منها هي الكبار ، والذكور هي الصغار . وشاهدنا البِراغيث تتناكح أيضاً ، والكبار هي الإناث والذكور هي الصغار ، نشاهد ذلك بأنّ الأعلى هو الصغير أبداً . ونجد الأنثى مملوءة بيضاً إذا وضعت فتلقي بيضها ^(٣) في القباب وفي خلال أجزاء الثياب ^(٤) . ثم يخرج (أي ينقف بيضها) . . .

« وشاهدنا بأبصارنا الدود الطويل الذنب المتولد في الكنف ^(٥) وزبول ^(٦) البقر والغنم يستحيل فيصير فِراشاً طياراً مختلف الألوان بديع الخِلقة من أبيض وأصفر فاقع وأخضر ولازوردي منقط .

(١) الحجرب (؟) : الوصف هنا يدل على انه الضفدع الكبير (؟) .

(٢) استحيل : تتغير ، تنتقل من لون الى اخر .

(٣) تضع وتلقي بيضها : يخرج منها بيضها .

(٤) القباب (بفتح القاف وكسر ها) جمع قبة (بكسر القاف) حيث يتناهى الفرث (الكال) ، الحشيش (المهضوم من جسم الشاة) اسفل المصران الفليظ ؟) . وفي خلال اجزاء الثياب (اماكن الخياطة في القميص او الثوب الذي يلي البدن) .

(٥) الكنف : الجانب ، ما يستر عن الانظار (مكان يستخدم لقضاء الحاجة) .

(٦) الزبل (بكسر الزاي) : السماد (براز الحيوان) .

« ولا ندري كيف الحال في العقارب والرُتَيْلَات (١) ... »

« إلا أننا ندري أن دودَ الحرير يتولّد بتساقّد الذكور منها والإناث وتبيض (الإناث) ثم تحضنُ ببيضها (٢) . »

« هذا ما لا خلاف فيه . فطَلَبْنَا أن نجدَ حدًّا يجمع ما يتولّد دونَ ما يتوالّد ، أو ما يتوالّد دونَ ما يتولّد ، فلم نجدْ . إلا أننا رأينا كلَّ ذي عَظْم وفَقَارَات (٣) لا سبيلَ البتّةِ إلى أن يوجدَ من غيرِ تناكُحِ كحيوان البحر الذي له العَظْم والفَقَارَات . ورأينا ما لا عَظْم له ولا فِقَارَ فمنه ما يتولّد ولا يتوالّد ، ومنه ما يتولّد ويتوالّد معاً ... وقد ادّعى قومٌ أنه يتولّد في الثلج حيوانٌ وأنه يتولّد في النار حيوان . وهذا كَذِبٌ وباطلٌ ، وإنما قاسوه على تولّد حيوان ما في الأرض والماء (على الحيوان الذي في باطن الأرض وفي غَمْرَةِ الماء) . والقياس (٤) باطلٌ لأنه دَعَوَى بلا بُرْهان . وما لا بُرْهانَ له (أي عليه) فليس بشيء . وإذا (أنت) حَصَلْتَ (هذا) الأمرَ (فَهَيْمَتُهُ وأدركته) فالحيوان لا يتولّد من الماء وحده ولا من الأرض (التراب) وحدها ، ولكن ممّا يجتمع من الأرض والماء معاً ... »

وفي نِطاقِ علم الحياة عَرَضَ ابن حزم لأعمارِ الناس وأوردَ في ذلك قولَ التوراة التي بأيدي الناس (الموجودةِ اليومَ بأيدي الناس) من « أنَّ سامَ بنَ

(١) الرتيلاء : دويبة صغيرة الجسم طويلة الاطراف تغزل شبكة لاصطياد الهوام كالبعوض والذباب .

(٢) المعروف ان بيض دود القز لا يحتاج الى حضن الفراشة التي تضعه . لان هذا البيض ينقف (بضم الياء وفتح القاف) في الموسم التالي على وضعه . ودودة القز (الحرير) تموت بعد وضع بيضها .

(٣) الفقار (بفتح الفاء) : واحدة من عظام السلسلة في ظهر الانسان والحيوان .

(٤) ابن حزم لا يقبل بالقياس في الفقه (راجع فوق ، الكلام على وخصائصه ومذهبه ص ١٢٣ — ١٢٤) .

نوحٍ عاش سِتِّمِائَةَ سَنَةٍ وَأَن أَرْفَخْشَادَ بْنَ سَامَ عَاشَ أَرْبَعِمِائَةَ وَخَمْسًا
وَسِتِّينَ سَنَةً ... ثُمَّ عَلَّقَ عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ : « فَاغْجَبُوا لَهُذِهِ الْفَضَائِحَ وَلِمَقُولِ
تَتَابَعَتِ عَلَى التَّصَدِيقِ وَالتَّيْدِثُنِ بِمَثَلِ هَذَا الْإِفْكَكِ الَّذِي لَا خَفَاءَ فِيهِ (الْمَلَلِ
وَالنَّحْلِ ١ : ١٢٢) .

ويفرق ابن حزم بين الطَّيِّفِ (أحلام المنام) وأحلام اليَقَظَةِ ويردُّها
كلَّها إلى عواملٍ طَبِيعِيَّةٍ فِي الْجَسَدِ وإلى عواملٍ نَفْسِيَّةٍ . إِنَّهُ يَقُولُ (الْمَلَلِ
وَالنَّحْلِ ٥ : ١٩ - ٢٠) :

« إِنَّ الرُّؤْيَا (الْمَنَامَاتِ ، الْأَحْلَامِ) أَنْوَاعٌ ، فَمِنْهَا نَوْعٌ مِنَ الْأَضْغَاثِ
وَالْتَّخْلِيْطِ ^(١) الَّذِي لَا يَنْضَبِطُ (لَا قَاعِدَةٌ لَهُ وَلَا تَعْلِيلٌ لَهُ) . وَمِنْهَا مَا يَكُونُ
مِنْ حَدِيثِ النَّفْسِ (مَا يَتَمَنَّى الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ أَنْ لَوْ يَفْعَلَهُ) - وَهُوَ مَا
يَشْغَلُ الْإِنْسَانَ بِهِ نَفْسَهُ فِي الْيَقَظَةِ - فَيَرَاهُ فِي النَّوْمِ مِنْ خَوْفٍ عَدُوٍّ أَوْ لِقَاءِ
حَبِيبٍ أَوْ خُلَاصٍ مِنْ خَوْفٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ . وَمِنْهَا مَا يَكُونُ مِنْ غَلَبَةِ الطَّبِيعِ
(أَيْ الْمِزَاجِ أَوْ الْحَالِ الصِّحِّيَّةِ) كَرُؤْيَا مِنْ غَلَبِ عَلَيْهِ الدَّمُ (زِيَادَةُ الْحَرَارَةِ)
لِلْأَنْوَارِ (الْأَصْوَاءِ) وَالزَّهْرِ وَالْحُمْرَةِ وَالسُّرُورِ .. وَكَرُؤْيَا مِنْ غَلَبِ عَلَيْهِ
السُّودَاءُ ^(٢) الْكَهْفِ وَالظُّلُمِ ^(٣) وَالْمَخَافِ . وَمِنْهَا مَا يُرِيهِ اللَّهُ عِزٌّ وَجَلٌّ
نَفْسَ الْحَالِمِ إِذَا صَفَّتْ (نَفْسُهُ) مِنْ أَكْدَارِ الْحَسَدِ وَتَخَلَّصَتْ مِنَ الْأَفْكَارِ
الْفَاسِدَةِ ، فَيُشْرِفُ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمُتَغَيِّبَاتِ الَّتِي لَمْ تَأْتِ بَعْدُ .
وَعَلَى قَدَرِ تَفَاضُلِ النَّفْسِ (اقْرَأْ : تَفَاضُلِ الْأَنْفُسِ ، أَوْ : تَفَاوُتِ حَالِ
النَّفْسِ الْوَاحِدَةِ فِي الْفَضْلِ) يَكُونُ تَفَاضُلُ مَا يَرَاهُ (الْحَالِمُ أَوْ الْحَالِمُونَ) فِي
الصِّدْقِ (وَهَذَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنْ حَدِيثِ النَّفْسِ أَيْضًا) .

(١) أضغاث الأحلام : الأحلام (المنامات المختلط بعضها ببعض حتى
يصعب تأويلها وسردها أيضا) .

(٢) السوداء أحد اخلاط البدن (السوداء والصفراء والدم والبلغم)
والمقابلة للطبائع الأربع الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة - لم
ألح الترتيب فيها (والمقابلة أيضا للعناصر الأربعة : الماء والتراب
والنار والهواء) .

(٣) الظلم : جمع ظلمة (بالضم) : غياب النور أو الضوء .

فهرس هجائي

لأسماء الأعلام

(ح = في الحاشية . م = مكرر)

ابن حزم — احمد بن سعيد والد ابن
حزم . ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .
ابن حزم الاشبيلي ٤٨ ، ٤٩ ح .
ابن حزم — محمد التنوخي ٤٨
ابن حفصون ٦٣ .
ابن الحنفية = محمد بن الحنفية
ابن خلدون ١٠ ، ١٦٠ ، ١١٧ ،
١٢١ ح ، ١٣١ — ١٣٢ ، ١٦٣
— ١٦٤ .
ابن الراوندي ٦٠ .
ابن الربيب القيرواني ١١٦ — ١١٧ .
ابن رشيق ١٢١ ح .
ابن رشيق = احمد بن رشيق
ابن سينا ٤٦ م ، ١٧٣ م ، ١٧٤ .
ابن شرف ١٢١ ح .
ابن عباس = عبد الله بن عباس
ابن عمي ١٤٧ .
ابن مسرة — عبد الله ٢٥ م ، ٤٦
— ٤٧ ، ٤٨ .
ابن المقفع ٢٠١ ح .
ابن النغيلة (الاصح : النغدة —
وليس هنا موضع تحقيق ذلك)
٦١ .

آدم ٦٦ ، ٦٧ م ، ٨٦ م ، ٩٠ ، ٩٣ ،
١٣٤ م ، ١٤٧ ، ١٧٤ ، ٢٠٦ م .
آبري — أ. ح. ١٧ .
آسين بالاثيوس — ميغيل ١٦ ،
١٧ ، ١٨ م ، ٥٩ م ، ٦١ .
ابراهيم ٦٨ ، ١٢٤ ح ، ١٣٦ ،
١٤٨ .
ابراهيم — زكريا ١٤ ، ١٧ .
ابراهيم النظام ٤٤ ، ١٤٢ ح ،
١٧٥ .
ابقراط = بقراط .
ابن اباض ٣٩ .
ابن أبي عامر = المنصور بن أبي
عامر .
ابن تيمية ١٥ .
ابن الجزار القيرواني ٢٥ — ٢٦ .
ابن حزام — ابو بكر بن حمد اخو ابن
حزم الكبير ٥١ .
ابن حزم — ابو بكر محمد ٤١
ابن حزم — ابو الحكم عمرو ٤٨
ابن حزم — ابو المغيرة عبد الوهاب
٤٨ ، ١١٦ .
ابن حزم — ابو الوليد محمد بن يحيى
٤٨ .

أفلوطين ٤٤ — ٤٥ . ١٧٢ —

. ١٧٣

. الافليلي ٦٣ .

. اقبال = محمد اقبال .

. أكسنوفانس ٢٠٠ ح .

. امرؤ القيس ١٦٦ .

. أورورا = صبح .

. الاوزاعي ٢٧ ، ٢٠ م ، ٣٣ .

. ايرين (الملكة) ٩٧ ح .

. **بابك الخرمي** ١٤٥ ح م .

. البابي الحلبي — عيسى ٩٥ ح .

. بارقليط (محمد رسول الله) ٩٢ م .

. بايكون — روجر ١٥ .

. البخاري ١٢٠ ح .

. برشر — ل ١٠٨ ح .

. برهيه ٩٥ م .

. بروكلن ٥٩ .

. بطليموس ٨٠ م .

. البغدادي — عبد القاهر ١٠٨ ح .

. بقراط ٦٣ .

. بولس ١٥٤ .

. البيروني ١٥ .

. **الترمذي** ١٢٠ ح م .

. توميش (؟) = طوميش .

. **ثابت بن قرة** ١٣٤ ح .

. ثيوفانو ٨٥ م .

. **الجاحظ** ٩ ، ١٣ م .

. جالينوس ٦٣ ، ٦٧ م ، ٦٨ .

. **جرير** ١٦٦ .

. جعفر = صبح

. جعفر بن عثمان المصحفي ٢٣ م .

. جهم بن صفوان ٤٣ م .

ابن الهيثم ١٥ .

ابن يعقوب = يوسف بن يعقوب

ابو بكر ٢٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٨ م ،

. ٤٠ ، ١٠٨ م ، ١٠٩ م ، ١١٢ م ،

. ١١٣ ، ١١٥ ح ، ١٤٥ — ١٤٦ .

ابو حنيفة النعمان (الفاطمي)

. ٢٧ — ٢٨ ، ٦١ ، ١٢٥ .

أبو الخطاب (الاباضي) ٣٩ — ٤٠ .

أبو زهرة — محمد ١٥ م ، ١٧ .

. ١٢٨ — ١٢٩ .

أبو شبكة — الياس ١٥٢ .

أبو طالب ٣٥ .

أبو العباس السفاح ١١٤ .

أبو المغيرة بن حزم = ابن حزم ...

أبو كنعان = حام .

أبو موسى الاشعري ٣٨ .

أبو هريرة ١٠٦ .

أبو الوليد الباجي ٥٤ .

أحمد بن حنبل ٢٩ — ٣٠ ، ٣٣ ،

. ٦١ ، ١٠٧ ح ، ١٢٠ ح م .

أحمد بن رشيق ٥٢ م .

أخوان الصفا ٤٢ م ، ٤٥ — ٤٦ .

أدریس بن عبد الله بن الحسن

. ١١٥

أرسطو ١٧٩ .

أرنا لدير ١٨ ، ١٥٠ — ١٥٦ .

الاسد — ناصر الدين ١٠٣ ح .

اسحاق ١٤٨ .

أسرائيل = يعقوب

اسماعيل بن جعفر الصادق ١١٥ ح .

اسماعيل بن عبد الله الرعيني ٤٧ .

اسماعيل القاضي ٦٢ .

الاشعري — أبو الحسن ٤٤ .

أغسطينوس ١٧٥ .

الافغانى — سعيد ٦٥ .

أفلاطون ٤٤ م ، ٧٤ ح ، ١٧٢ — ١٧٣ .

جيمسكو — يوحنا ٨٥ م .

الحاجري — طه ١٤ ، ١٧ .

حام ١٤٧ م .

الحسن البصري ٤٣ م .

الحسن بن علي ١١٦ .

حسين — طه ١٥ .

الحسين بن علي ١٠٨ ح ، ١١٣ ،

١٢٥ ح .

الخطيئة ١٦٦ .

حقي — مهدوح ١٠٥ .

الحكم المستنصر ٢٢ — ٢٣ .

الحلاج ٤٣ م ، ١٤٤ م .

حمدان قرمط ٩٧ م .

خالد بن برمك ١٨٩ .

خلف بن معدان ٤٩ م .

الخوارزمي — محمد بن موسى

١١٧ م ، ١٨٠ — ١٨١ .

خولة الحنفية ٣٧ ، ١١٥ ح ،

١٤٥ ح .

خيران ٥٢ .

داوود الجوازي (الجواربي) ١٤٦ م .

داوود بن علي الظاهري ٩ ، ٣١ ،

٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٦٢ ، ١٢٨ ،

١٣١ م .

دوهرنغ (?) ١٥ .

ديكارت ١٧٥ .

الذهبي ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ م ، ٦٣ م .

ذو النون المصري ٤٢ .

الرازي — أبو بكر محمد بن زكريا

٤٥ ، ٦١ .

ربيعة (الرأي) بن عبد الرحمن بن

فروخ ٢٨ .

رستم — أسد ٨٥ ح .

رومانس الثاني ٨٥ .

زفس ١٩٤ .

الزهراء = فاطمة

زيد بن علي بن الحسين ٣٧ م ،

١٠٨ ح .

زينون الايلي ١٤٢ ح ، ١٩١ .

سالي — أ.م. ١٦ .

سام بن نوح ١٤٧ .

السبكي ٩٥ ح .

سعد بن جهمان ١٢٠ ح .

السفاح = أبو العباس السفاح .

سقراط ١٤٠ ح .

سليمان بن عبد الله بن الحسن

١١٥ .

سليمان المستعين ٥٢ .

سيف الدولة ٨٥ ح ، ٩٣ م .

السيوطي — جلال الدين ٩ .

الشافعي ٢٨ — ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٤ ،

٦١ .

شاكر — أحمد محمد ١٢٧ ح ،

١٣٩ ح .

شرارة — عبد اللطيف ١٥ م ، ١٧ .

الشعراني ٧٣ .

شوقي ١٠٢ ح .

صبح (امرأة الحكم المستنصر)

٢٢ — ٢٣ .

الطبري ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٠ — ٣٣ .

الطرطوشي — أبو بكر ٥٢ .

عائشة ١٤٦ .

عباس — احسان ١٠٠ ، ١٠٣ ح ،

١١٣ ح ، ١١٤ ح ، ١٨٠ ، ١٨٢ .

عبد الله بن اباض = ابن اباض

عبد الله بن بشير ٧٨ .

عبد الله بن عباس ١٨٨ .

عبد الله بن هذيل ٥٢ .

عبد الباقي — محمد فؤاد ١٥٩ ح .

عبد الرحمن الداخل ٤٩ م .

عبد الرحمن المستظهر ٥٣ م .

عبد الرحمن الناصر ١٩ ، ٢٠ —

٢٢ .

عبد العزيز بن اسحاق بن جعفر

٢٧ .

عبد القاهر البغدادي ١٤٦ ح .

عبد الملك بن محمد (الشاعر) ٩٥ .

عبد الملك المظفر ٢٤ ، ٥١ م .

عبد الوهاب بن حزم = ابن حزم

عبد الله بن عبد الرحمن بن المغيرة

ابن عبد الرحمن الناصر ٧٥ .

عثمان بن سعيد الاعور ٦٣ .

عثمان ٣٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ م .

١١٣ .

العتار — عزة ١٠٨ ح . العلالي —

عبد الله ١٥٦ — ١٦٠ .

علي ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ م ، ٣٧ ،

٣٨ م ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٩ ح ، ١٠٧ م .

١٠٨ م ، ١٠٩ م ، ١١٠ م ، ١١٤ ،

١١٥ ح م ، ١٢٠ م ، ١٤٤ م ،

١٨٨ .

علي بن حمود ٥٢ .

عمر ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ م ، ٤٠ ،

١٠٧ ، ١٠٨ م ، ١٠٩ ، ١١٣ ،

١١٥ ح ، ١٢٠ م ، ١٤٥ — ١٤٦ ،

١٦٠ .

عمر بن خالد الواسطي ٣٧ .

عمر بن عبد العزيز ١١٤ م .

عمرو بن العاص ٤٨ .

عيسو ١٤٨ .

عيسى بن مريم ٨٦ م ، ٨٩ ، ٩٠ م ،

٩٢ م ، ٩٣ م ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٤ ح ،

١٢٤ ، ١٣٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩ —

١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٤ م .

غابريالي ١٧ .

غارثيا غومث ١٧ .

غالب الصقلي ٢٧ م .

الغزالي ٥٤ ، ١٥٨ م ، ١٧٥ .

الفارابي ٤٥ م .

فارقليط = بارقليط

فاطمة ٣٥ ، ١١٤ م ، ١٢٠ .

فرفوريوس ١٦١ ، ١٧٩ .

فوحا ١٤٧ .

فيثاغوراس ٢٠٣ .

القائم العباسي ١١٣ .

القاسمي — جمال الدين ١٢٢ ح .

قسي (من المولدين) ١٠١ ح م .

القفال — أبو بكر محمد ٧٣ ح م .

٨٥ ، ٨٦ ، ٨٩ — ٩٥ .

كافور الحجام ٩٧ م .

كانط ١٧٧ — ١٧٩ .

كراتشوفسكي ١٦ .

الكندي ١٥ .

كنعان ١٤٧ .

كوش ١٤٧ .

كيسان = المختار بن عبيد الثقفي

لوط ١٤٧ — ١٤٨ ، ١٥٢ م .

مالك بن انس ٢٨ ، ٣٥ ، ٥٣ ،

٦١ ، ٦٣ ، ١٢٣ ح ، ١٥٩ .

ماني ٨٢ م .

المتنبي ٦٣ .

محمد رسول الله . ام . ام ١١ ،
٢٧م ، ٢٨م ، ٢٩ح ، ٣٣ ، ٤٢م ، ٣٥م ،
٣٧ ، ٤٧ ، ٨٩ح ، ٩١م ، ٩٢م ،
٩٥م ، ٩٩م ، ١٠٠ ، ١٠١م ،
١٠٢م ، ١٠٣م ، ١٠٤م ، ١٠٥ ،
١٠٦م ، ١٠٧م ، ١٠٨ ، ١٠٩م ،
١١١م ، ١١٢م ، ١١٤ ، ١١٥ح ،
١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٢م ، ١٢٣م ،
١٢٤م ، ١٢٥م ، ١٢٦م ، ١٣٠ح ،
١٣١م ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،
١٣٥م ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨م ،
١٣٩م ، ١٤٣ح ، ١٤٤ ، ١٤٨ ،
١٥٩ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٨٨ .

محمد اقبال ام .

محمد بن الحنفية ٣٧م ، ١١٥ح ،
١٤٥ح .

محمد بن داود الظاهري ٣٤ .

المحصاني — صبحي ٣٠ ، ١٢٤ح .

محمود بن سبكتكين ١١٢ .

المختار بن عبيد الثقفي ٣٧ ، ١٤٥ح .

مريم ٩٢م ، ١٤٩ — ١٥٠ .

مسلم ١٢٠ح .

مسلمة بن أحمد المجريطي ٢٥م .

مسلمة بن عبد الملك ٩٧م .

المسيح = عيسى بن مريم

مصر ايم ١٤٧ .

المطيع العباسي ٦١ ، ٧٣ح ، ٨٦ .

معاذ بن جبل ١٢٥م .

معاوية ٣٨م ، ٣٩ ، ٤٩ ، ١٠٨ ،

١١٠م .

معاوية بن هشام بن عبد الملك

١١٥ .

المعتضد العبادي ٥٣ — ٥٤ .

المقتدر العباسي ١١٥م .

المقتنع ١٤٥ح .

المنجد — صلاح الدين ١١٧ح .

منذر بن سعيد البلوطي ٣٤ — ٣٥ .

المنصور بن أبي عامر ٢٢ — ٢٤ ،

٥٥م ، ٥١م ، ٦٣م .

منصور بن نوح (اسم لاثنين) ٩٣م .

مؤاب ١٤٧ .

موسى ٦٨ ، ١٠٩ ، ١٢٤ح ،

١٣٦م ، ١٤٦ح .

مولى = عيسى بن مريم .

نافع بن الازرق ٣٩م ، ١٠٧ح .

نجدة بن عامر ١٠٧ح .

النحاس — أبو جعفر ٦٩ .

نسطور ١٥٠ .

النظام = ابراهيم النظام

نعم (جارية لابن حزم الكبير) ٧٨ .

نقفور فوقاس ٣٧م ، ٦١ ، ٨٤ ،

٨٥ — ٨٦ ، ٩٢ح ، ٩٣م ، ٩٤ ،

٩٥م ، ٩٧ .

نوح ١٢٤ح ، ١٤٧م .

نيقوماخوس الجرشي ١٣٤ح .

هارون — محمد عبد السلام ١٠١ .

هرقل ٩٧م ، ١٤٩ح .

هرنغ (?) = دوهرنغ

هرون ١٠٩ .

هرون الرشيد ٩٧ .

هشام بن الحكم الكوفي ١٤٦م .

هشام بن عبد الملك ٩٧ح ، ١١٦ .

هشام المعتد ٥٣م .

هشام المؤيد ٢٢ ، ٢٣م ، ٢٤ ،

٥٠ح ، ٥١م .

هند (في شعر ابن حزم الكبير)

٨٣م .

وايسفايلر ١٧ .

الوليد بن عبد الملك ٩٧ ح ، ١٠١ ح .

ياقوت الحموي ٣٤ ، ٤٩ ح .

يحيى بن زيد بن علي ٣٧ .

يزيد بن أبي سفيان ٤٩ م .

يزيد بن معاوية ٩٧ م ، ١١٣ .

يزيد بن الوليد ١١٤ .

يوسف بن يعقوب ٨٨ م .

يوسف النجار ٩٢ م .

طبع على مطابع
دار لبنان
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب. ٥٦٢٠ - هاتف ٢٩٣٠٤٣

هذه
السلسلة

تعالج آثار نفر من أعلام الأدب والعلم
والفلسفة بأسلوب جدّي واضح. وهي تعتمد
النصوص في المرتبة الأولى مع الإشارة إلى
مطائنها في مصادر الثقافة. ومع أنّ هذه
الدراسات قد قصّدت بها الدارسون وهم على
عتبة التخصص، فإنها مفيدة للقارئ العام،
كما أنها تضع في يد المتخصص منهاجاً واضحاً
للتوسّع في الدراسة. وفي هذه الدراسات
دقّة في التفكير وصحة في التعبير مما يحتاج
إليه المتعلّم المبتدئ ويطمئن إليه طالب
الاختصاص. وهذه السلسلة بتنوّع موضوعاتها
تلبّي طلب الأديب وطالب العلم ودارس
الفلسفة وتخطّ للدراسات المقبلة طريقاً
صحيحاً كما أنها توجز الجهود الماضية التي قام
بها أساطين التاريخ ونقّاد الأدب ورجال
العلم. ولقد أوجز مؤلفها في الكلام ليترك
المجال فسيحاً للفكر. إن عالمنا الحاضر
متجّه بسرعة إلى الجانب الفكري وإلى
الثقافة الشاملة